فتحي المسكيني

نقد العقل التأويلي

أو فلسفة الإله الأخير



مركز الإنماء القومي

نقد العقل التأويلي
أو فلسفة الإله الأخير

نقد العقل التأويلي

أو فلسفة الإله الأخير

فتحي المسكيني

الطبعة الأولى: 2005

مركز الإنماء القومي / بيروت/ باريس

لبنان - بيروت – الحمراء بناية سارولا

ص.ب: 135072. تلفاكس: 740188

فتحي المسكيني

نقد العقل التأويلي

أو فلسفة الإله الأخير

مارتن هيدغر

من الأنطولوجيا الأساسية إلى تاريخ الوجود

(1919 – 1944)

هذا العمل هو صيغة معدّلة من الجزء الأول من رسالة دكتوراه الدولة التي ناقشها المؤلف يوم 2003/06/10 بكلية العلوم الاجتماعية و الإنسانية بتونس تحت عنوان " الزمانية و المعقولية أو المناظرة الهيدغرية مع هيغل". وكانت اللجنة مكوّنة من السادة : أ. د. على الشنوفي مشرفا و أ. د. حميد بن عزيزة رئيسا و أ. د. حمادي بن جاء بالله و أ. د. فتحي التريكي مقررين. و قد نال المترشح ملاحظة مشرف جدا مع تهاني اللجنة و التوصية بالنشر.

الإهـــداء

إلى "أطفال الحجارة" الذين أدخلوا الإنسان الأخير الذي هو نحن في أفق الصباح "الإيكولوجي" للعالم، حيث تكون الأجساد الصغيرة أيضا حارسة الوجود.

- للمؤلف لدى ناشرين آخرين - عن دار الجنوب (تونس)

- هيغل ونهاية الميتافيزيقا (1997)- عن دار الطليعة (بيروت)

- "فلسفة النوابت" (1997)

- الهُوية و الزمان. تأويلات فينومينولوجية لمسألة "النحن" (2001)

المقدمة العامة

هيدغر في ضوء المنعرج الهرمينوطيقي

للفلسفة المعاصرة

«إنّ هيدغر، وهو يتذكّر هومبولدت والتراث الهومبولدتي ذاك الذي يقوم على لغويات متوجّهة نحو المضامين - قد كان الأول في فهم الطابع البراديغمي للهرمينوطيقا التي وقع تطويرها في الأثناء من قِبل درويسن ودلتاي. في نفس الحقبة، اكتشف فتغنشتاين هو أيضاً، ضمن الدلاليات المنطقية لغوتليب فريغ، براديغماً فلسفياً جديداً. إنّ ما سيسمّى لاحقاً باسم «المنعرج اللغوي قد تمّ إذن في نفس الكرة في صيغة هرمينوطيقية وفي صيغة تحليلية».

هابرماس (١٩٩٩)١١.

تمهيد

الطرح الهرمينوطيقي لمسألة المعقولية لدى هيدغر: «الزمانية» (Zeitlichkeit، itéoralmpte) بديلاً عن «الذاتية» في تخريج مسألة «المعقولية» (eitgkVernünfti، rationalité)

ما معنى أن نفكّر «اليوم» مع هيدغر ؟ - إنّ معنى «اليوم» يشير ههنا إلى موضع شديد التحديد، ألا وهو الحقبة التي صار يُشار إليها راهناً بعبارة «المنعرج اللغوي» (le tournant linguistique)[(1)]. ومن أجل أننا لا نقيم علاقة «أبدية» مع الميدان المسمى «فلسفة»، بل فقط انشغالاً «موقوتاً» (daté) بإمكانية «تناصّ» (intertextualité) مع ذلك الميدان، تسخر سلفاً من كلّ اختيار منهجي لها، مادام كل نصّ يفرض على قارئه، سلفاً، ضرباً مخصوصاً من «القبلي التاريخي» الذي لا مناص من التفكير في ضوئه، - فإنه حقيق علينا أن نحاول استبصار دلالة تلك المناظرة انطلاقاً من حقبة المنعرج اللغوي وليس قبلها أو بمعزل عنها.

إنّ تساؤلاً من هذا القبيل: «ما معنى أن نؤرّخ للفلسفة المعاصرة بعد المنعرج اللغوي؟»، لم يعد عنفاً منهجياً يصرّفه المناطقة ضدّ نصوص الفينومينولوجيين، كما فعل كارناب سنة 1931[(2)]، بل بات وضعية نظرية فرضت نفسها على التفلسف الراهن، وهو ما دأب هابرماس (asrmabeH) على الإشارة إليه بعبارة «تغيير البراديغم المقترن بالانتقال من فلسفة الوعي إلى فلسفة اللغة»[(3)]، - بحيث صار من المعاندة المنهجية أن نواصل التأريخ لما قبلها كأنّها لم تقع.

ثم غادمير وبفضلها، بنقد المعنى وتأويل النصوص و«التفكير على إثر اللغة» كما يقول هيدغر الثاني في محاضرة بعنوان «اللغة» (hedie Sprac) سنة 1950 (1950 ب: 15 - 16). إنّ الرّهان الراهن، والذي بدأ منذ ستينات القرن الماضي[(4)] هو كسر الجليد – قارياً وانغلوسكسونياً - بين التقليدين التحليلي والتأويلي.

إنّ غرضنا هو أن نعمل في أفق هذا الرهان «ما بعد الفينومينولوجي» للفلسفة القارية، وذلك بوصفه مشكلاً يجد في الازدواج الفينومينولوجي/الهرمينوطيقي[(5)] في إشكالية هيدغر مبحثاً نموذجياً: إنّ طرافة هيدغر تكمن أساساً في كونه الفيلسوف الذي تحوّلت «الفينومينولوجيا» على يديه إلى «هرمينوطيقا»، تحوّلاً هو عندنا علامة، متوارية ولكنها حاسمة، على أنّ الانتقال المعاصر من براديغم الوعي (في صيغة الفينومينولوجيا الهوسرلية[(6)]) إلى براديغم اللغة (في شكل هرمينوطيقا دلتاي Dilthey[(7)]) هو عنده عملية داخلية في إشكاليته من البداية إلى النهاية. إنّ كل كتابات هيدغر يعبرها جهد حثيث لتحويل «الفينومينولوجيا» (آخر صيغة من براديغم الوعي) إلى «هرمينوطيقا» (أوّل صيغة قارية من براديغم اللغة)، وذلك كطريقة خاصة (غير تحليلية) في احتمال ظاهرة المنعرج اللغوي[(8)].

(1) را: Rorty 1967: 8-9 ؛ Appel 1988 ب: 143؛ Habermas 1988: 52-57.
(2) را: Carnap 1931: 153-177.
(3) Habermas 1988: 42، 52-57.
(4) Steiner 1978: 193-194؛ Bianco 1989: 207.
(5) Greisch 1987: 52.
(6) را: Habermas 1985: 164.
(7) قا: Habermas 1999: 11، 22، 25-26 ؛ 1985: 169، 221، 300.
(8) اعتاد شرّاح هيدغر، مثلاً: Bianco 1989، اعتبار **الوجود والزمان** علامة على «"منعطف" بالمعنى الانطولوجي»

من أجل ذلك، فإنّه قد بدا لنا أنّ دراسة الطرح الهيدغري لمسألة «المعقولية» اليوم ليست ممكنة على وجهها الملائم ما لم نضع في الحسبان مقوّمات الوضعية المنهجية المعاصرة التي يتنزّل فيها هكذا مبحث. إنّه في ضوء تلك الوضعية وحدها يمكن لنا أن نقرأ نصوص هيدغر بوصفها نصوصاً معاصرة(9)، نعني نصوصاً لا تحتوي على أيّة شذوذ (anomalie) إشكالي أو منهجي بل تتهيكل من الداخل وفقاً للسياق النظري الغالب في عصرها، نعني براديغم اللغة، وذلك يعني أنّها تحترف على طريقتها التزاماً أساسياً بأمّ المسائل في الفلسفة في عصرنا، نعني مسألة «المعقولية» (iliteibintellig، rationalité)، وإنْ كان ذلك على نحو غير مجمع عليه في نطاق «العلم السوي» (cience malerno)، نتيجة مراهنة بدت في نظر بعض متفلسفة العصر «غير سوية» (anormale)(10)، و«غير مبررة»[11]، على مسألة «الزمان» بوصفه «أفقاً متعالياً لفهم» المعنى (1926أ: 17-19) و«منارة/خلوة» (Lichtung) لماهية الحقيقة (1936/1938: §§ 204-209، 226).

أمّا الخيط الهادي الذي نقترحه للبحث فهو: أنّ مساهمة هيدغر هي علامة متميّزة على حدوث صيغة قارية، هرمينوطيقية، عن ظاهرة المنعرج اللغوي المعاصر[12]، - يختلف في طبيعته عن التخريج الذي قام عليه التقليد الانغلوسكسوني -، نجم عنها شكل مستحدث من التخريج لمشكل «المعقولية»، وذلك على وجه الخصوص بكونه قد افترض أنّ «الزمان»[13] هو الأفق الإشكالي الأصلي لأيّ معنى للحقيقة- وليس الـ «oito cogge» وعائلته المقدسة، كما تعرضها فلسفات التفكر (hilosophies de la p nréflexio) الحديثة من ديكارت إلى هوسرل[14]، أو الـ«ratio» في صيغه المختلفة التي أعطتها فلسفات العلم التي نشأت في أعقاب الحدث الغاليلي من هوبز إلى الوضعية المنطقية[15] وما بعدها[16].

في تاريخ الهرمينوطيقا وبالتحديد في التدبير الهرمينوطيقي لمعنى «الفهم»، حيث حوّله هيدغر من ملكة من بين ملكات أخرى إلى «نمط أساسي لوجود الإنسان» (ص 198)؛ وهو «إضفاء للطابع الانطولوجي على الفهم» (Ontologisierung des Verstehens) سوف يؤسس عليه غادمير في الحقيقة والمنهج «دعوى كونية الهرمينوطيقا» (Universalitätsanspruch der Hermeneutik) (ص 199). – على أننا قد نرى في هذا المنعطف «الانطولوجي» للهرمينوطيقا علامة على منعرج آخر أكثر خطورة هو المنعرج اللغوي القاري المعاصر الذي دشنته الهرمينوطيقا الرومانسية الألمانية، والتي كان شلايرماخر أحد أقطابها.

(9) إنّ الأمر يتعلّق بقراءة نصوص هيدغر في ضوء براديغم اللغة، ولكن دون أن نماهي بينه وبين «فلسفة اللغة» بالمعنى التحليلي، - وهو تقليد أرسى معالمه على وجه الخصوص فلاسفة مثل غادمير (Gadamer) وآبل (Apel) وريكور(Ricoeur) ورورتي(Rorty) وهابرماس(Habermas) ودريدا (Derrida)، واشتغل في نطاقه عدة شرّاح مثل غرايش(Greisch) وكلكال(Kelkel) وتوغندهات (Tugendhat) وغيرهم.

(10) را: Rorty 1979: 21.

(11) إشارة إلى نوع الاعتراض الذي يرفعه هابرماس ضد أي مفهوم للمعقولية لا «يقبل كمبدأ هادٍ قدرة المنطوقات على أن تكون منقودة ومبرَرَة (la capacité des énonciations à être critiquées et justifiées)»، وذلك يعني أن تولي «دورا مفتاحا للمعقولية الإجرائية (rationalité procédurale)، كما تتجسّد في ممارسة الحجاج».را: Habermas 1999: 43.

(12) Habermas 1999: 11-42.

(13) وهو ما عبّر عنه بور (Boer 2000) بهكذا عنوان: «التفكير في ضوء الزمان» (Thinking in the Light of Time) وأيضا «زمانية التفكير» (temporality of thinking) (ص 79) ؛ ولكن بخاصة صاغه بيار كلار (Keller 1999: 156) الصياغة الدقيقة التالية: «الزمانية بوصفها مصدرا للمعقولية» (temporality as the source of intelligibility).

(14) عائلة الكوجيطو الديكارتي عيّنها هيدغر في الفقرة 6 على هذا النحو (1926أ: 22): «وبقدر ما وقعت تحت النظر، في مجرى هذا التاريخ، جهات مخصوصة ومعيّنة من الوجود ومنذئذ أخذت في هدي الإشكالية على نحو بدنيّ (الأنا أفكر الديكارتي، الذات، الأنا، العقل، الروح، الشخص)، فإنّ هذه انما تبقى، بموجب إغفال مسألة-الوجود الذي يتخللها، غير مساءل عنها من جهة الوجود والبنية التي من شأن وجودها».

(15) هذا التحقيب استفدناه من درس صيف 1927 (1927ج: 269).

(16) وهو تقليد يمكن اعتبار معاني اللوغوس التي أحصاها هيدغر في الفقرة 7 من **الوجود والزمان** محطاته الأساسية. يقول (1926أ: 32): «إنّ التاريخ المتأخّر لدلالة لفظة λογος وقبل كل شيء التأويلات المتعددة والاعتباطية للفلسفة اللاحقة انما ما فتئت تحجب الدلالة الأصلية للكلام، التي هي على ذلك بارزة للعيان على نحو جلي كفاية. إنّ λογος قد

إنّ رهان هيدغر – والفلسفة المعاصرة بعامة - يتمثل في محاولة تغيير براديغم التفلسف بالانتقال من «عقل مركز على الذات» (une raison centrée sur le sujet) إلى «عقل [يجد] موقعه في اللغة» (une raison située dans le langage) أو إلى «العقل المجسَّد» في اللغة (la raison incarnée dans le langage) حسب عبارات هابرماس[17]، - إلى ما أشار إليه جان غرايش بعنوان «العقل الهرمينوطيقي» (la raison herméneutique)[(18)]، وأطلق عليه أحد شرّاح هيدغر الانغلوسكسونيين الكبار، هو تيودور كيسيال اسم «المعقولية الهرمينوطيقية» (hermeneutic rationality)[19]، حيث يؤدي مفهوم «الزمان» دور أفق متعال للمعنى (أفق «الانطولوجيا الأساسية») لدى هيدغر الأول وطوبيقا أصلية لماهية الحقيقة (طوبيقا «تاريخ الوجود») لدى هيدغر الثاني، - وذلك موقف نتأوّله على أنّه معالجة موجبة وأصيلة ومسؤولة للـ «أزمة»[20] التي أشار إليها دومنيك جانيكو بالعبارة النقيضية التالية: «إنّ العالم لم يكن يوماً معقلناً إلى هذا الحدّ؛ وإنّ العقل لم يكن أبداً بلا اقتدار إلى هذا الحد»[21].

إنّ اعتبار «الهرمينوطيقا» الهيدغرية صيغة موازية عن المنعرج اللغوي المعاصر يمكّننا بلا مشاحة من إعادة تخريج مسألة «المعقولية» عنده على نحو يبيّن أنّ هيدغر لم يكن، كما يفترض آبل، سجين التصوّر الذي ساد حسب رأيه، من لوثر (Luther) إلى هيدغر الأخير، مروراً بكيركغارد، والذي يقوم على «الثنائية (le dualisme) التي استقرّت بين عقل أداتي (une raison instrumentale) ومحايد أكسيولوجيا، من جهة أولى، وقرار لا-عقلي صراحةً (une décision de conscience irrationnelle,)، فيما يتعلق بالقيم العليا أو المعايير»[22] من جهة أخرى، - بل هو قد استبق على نحو طريف شطراً حاسماً من جهود آبل نفسه من أجل الانعتاق من سطوة نموذج المعقولية الذي تأسّس منذ أرسطو إلى الفلسفة التحليلية على «البراديغم القضوي» (paradigme propositionnel)، وذلك من أجل إرساء «براديغم جديد أعمّ [منه] (هو براديغم اللوغوس الخاص باللغة الإنسانية)»[23]، أشار إليه بعض شرّاحه بعنوان «المعقولية الهرمينوطيقية»[24]. وبعبارة انغلوسكسونية، يمكن القول إننا نريد أن نطبّق على هيدغر ما يسميه التحليليون «مبدأ حُسن الظنّ» (le principe de charité)[25]، كما يستعمله دونالد دافيدسون (Davidson)، ولكن من دون أن يكون هذا التطبيق حرفياً، نعني يقف عند الطابع «الاستراتيجي» للمعقولية[26]. لنقل: إنّ المعقولية الاستراتيجية/القضوية/التقنية التي ترسّخت في أفق الحداثة على أساس المماهاة بين «المعقول» و«الموضوعي» قد صار يهدّد بامتصاص كلّ «ممكن المعقولية» (tout le possible de la rationalité)، والحال أنّ المعقول انما «ما يزال يحتفظ بممكن لم يُستصلح من قبل العلم التقني إلا قليلاً»[(27)]. إنّ غرضنا هو أن نساهم في احتمال ما سمّاه جانيكو «التباس موقف هيدغر»[28] من المعقولية، حيث أنّه من جهة يريد «نقض» (Destruktion) التراث العقلاني الغربي، - متّهما «العقل» (Vernunft) بالاستقرار ضمن مساحة «اللاعقل» (Unvernunft) و«مضادة العقل» (Widervernunft) والانقلاب إلى عقل «حسابي»

''تُرجِمَ''، بمعنى قد فُسِّر دوما بوصفه عقلا وحكما وتصوّرا وتعريفا وعلة وإضافة.»

(17) را: Habermas 1985: 356.و كذلك: Habermas 1999: 179، 197.

(18) را: Greisch 1985: 15، 27، 34.

(19) را: Kisiel 1993: 99، 115؛ Kockelmans 1986: 45.

(20) التفكير في مسألة «المعقولية» من طريق مصطلح «الأزمة» وربط ذلك بإشكالية «الغرب» هو كما نعلم من افتراع هوسرل، را: Janicaud 1985: 23-26.

(21) Janicaud 1985، ص 12.

(22) را: Apel 1988أ: 27.

(23) قا: Appel 1994أ: 8.

(24) Kisiel 1993: 99، 109، 115.

(25) Janicaud 1985، ص 18.

(26) نفسه.

(27) نفسه، ص 29.

(28) نفسه: 31-39.

(ratio)، في نحو من «الإهمال الذي ينسى التفكير في منبت الوجود الخاص بالعقل والانخراط في طريق مجيئه إلينا» (1951/1944: 250)، وهو ما دفع هيدغر إلى الإعلان يوما «إنّ التفكير لا يبدأ بذلك إلا متى جرّبنا أنّ العقل الممجَّد منذ قرون هو الخصم الأكثر عنادا للفكر» (1943ب: 247؛ت.ف.ص 322)-؛ ومن جهة هو يشترط على التفكير أن يكون قادرا على التفكير «ضدّ نفسه»»، بحيث أنّ ما يعارضه هيدغر ليس «المعقولية» التقنية بل «الطابع الحصري لهذه المعقولية وادّعاءها بأنّ لها أن تكون الذروة»[29] في ممكن المعقول في خلوة «الإنساني».

1 – شروط إمكان «المعقولية الهرمينوطيقية» لدى هيدغر بوصفها انتقالا «براغماتيا» من براديغم الذات إلى براديغم اللغة:

علينا أن نعترف بأنّ قراءة هيدغر بوصفه يمثّل الصيغة الهرمينوطيقية من المنعرج اللغوي المعاصر من براديغم الذات إلى براديغم اللغة، قد تصطدم باعتراض ليس حقيقا بنا تفاديه. فقد يقول قائل: «ألم يرفض هيدغر صراحة في الفقرة 34 من **الوجود والزمان** (1926أ: 166) أن ينخرط في تقليد فلسفة اللغة»؟ «–إنّ هذا الاعتراض وجيه، لكنّه لا يشير إلا إلى موقف هيدغر من «فلسفة اللغة» كما خبرها هو نفسه منذ مقالة 1912 **بحوث حديثة في المنطق** (ber üere Forschungen uNe Logik) وأطروحة 1913 بعنوان **نظرية الحكم في المذهب النفساني**. إسهام نقدي-موجب في المنطق (zur g im Psychologismus. Ein kritisch-positiver BeiträteilDie Lehre vom Ur Logik)، أي بوصفها تجد في «اللوجسطيقا» (Logistik) أو «المنطق الرياضي» أو «المنطق الرمزي» نموذج «المعنى» الذي تتقوّم به (1912ب: 29، 41-42؛1913ب: 174).

إنّ الخليق بنا هو أن نأخذ إعراض هيدغر في الفقرة 34 من **الوجود والزمان** عن فلسفة اللغة المعاصرة ليس فقط بوصفه «استباقاً» (anticipation) طريفا لجملة المناظرة «التحليلية» اللاحقة معه كما دشّنها كارناب تدشينا عنيفا في مقالة 1931، بل بوصفه علامة متوارية على ''منعرج لغوي'' آخر، كان هيدغر يستشرفه خارج ميدان المنعرج اللغوي الذي حققه المناطقة من فريغ إلى فيتغنشتاين الأول، وتحديدا في أفق تفلسف في ماهية اللغة يقترح ببليوغرافيا غير منطقية لاحتمال ظاهرة المنعرج اللغوي، تمتدّ من ريطوريقا أرسطو (1926أ: 138، 140، 342) و**اعترافات** أغسطينوس (1926أ: 43-44، 171، 427) إلى فينومينولوجيا هوسرل الأول (1926أ: 38)، مرورا بلغويات هومبولدت (W. v. Humboldt) (1926أ: 119، 166) وهرمينوطيقا شلايرماخر (erhSchleiermac) (درس صيف 1923) والكتابات العقدية (Schriften'''erlaublichen) لكيركغارد (1926أ: 190، 235، 338) والأبحاث التاريخية لدلتاي (Delthey) (1926أ: § 77).

إنّ قصدنا هو الدفاع عن هكذا أطروحة: إنّ هيدغر ليس فقط «قد كان الأول في فهم الطابع البراديغمي للهرمينوطيقا»، ومن ثمّة أعطى «صيغة هرمينوطيقية» عن «المنعرج اللغوي» «مزامنة» و«مكمّلة» لصيغته «التحليلية»، كما يقول هابرماس[30]، - بل أنّه، بناءً على ذلك، هو قد جذّر توجّهها «ألمانيا»[31] مخصوصا في احتمال مسألة المعقولية، دشّنه كانط بخاصة في **نقد ملكة الحكم** (1790)، حين فتح إمكانية استشراف استعمال «مكوّن» (nstitutifco) للمقولات الاستطيقية[32]، واستلهمه الرومانسيون الأدباء في تحقيق تحالف نظري بين «الشاعر» و«الفيلسوف» (فريدريك شليغل ونوفاليس)[33]، واستعمله الرومانسيون اللاهوتيون (شلايرماخر) في تحويل الهرمينوطيقا التقليدية، الفيلولوجية واللاهوتية، إلى ميدان نظري بتركيزه على مسألة «اللغة» هو ينقل البحث من

(29) نفسه: ص 33.

(30) Habermas 1999: 11.

(31) نحن نأخذ صفة «ألماني» كما استعملها نيتشه في الفقرة 357 من **العلم المرح**، والتي عنوانها «حول المشكل القديم ''ما هو [الشيء] الذي هو ألماني؟''» (A propos du vieux problème: ''Qu'est-ce qui est allemand ?'').

(32) Rivelaygue 1969: 187-188.

(33) Thouard 2000: 48-50.

نطاق «نظرية في المعرفة»[34] إلى «نظرية في الفهم» تشمل كلّ أشكال الخطاب[35] في نحو من «القطيعة بالنظر إلى سطوة الذاتية الحديثة»[36]، وتأوّله الرومانسيون الفلاسفة (هلدرلين وشيلنغ وهيغل)[37]، في عين الوقت، بوصفه علامة على مهمة مستقبلية أشاروا لها في **أقدم برنامج نسق للمثالية الألمانية** (1796) بعبارة «ميثولوجيا العقل» (tnflogie der VernuhoMyt) (هيغل/هلدرلين/شيلنغ 1796: 236)[38]، ثمّ عمّقه نيتشه من خلال الفصل «المنظوري» (steiivectspper) بين «العلم الوضعي» و«العلم المرح» (iche hldie frö ssenschaftWi)[39]، وجمعه دلتاي آخر الأمر في مهمة تجذير فهم شلايرماخر الرومانسي «للهرمينوطيقا» على نحو يحوّلها إلى نمط التأسيس الخاص بميدان «العلوم الإنسانية»[40]. ـ هذا الميدان النظري هو أفق معقولية غير صورية ولا تعتبر الرياضيات نموذجا أوحد للتفكير، - بل هي معقولية متعدّدة الأشكال: «استطيقية»[41] و«بويطيقية»[42] و«هرمينوطيقية»[43] و«قصصية» (ologiqueatnarr ،veinarrat)[44].

من أجل ذلك فإنّ هيدغر الشاب ليس مجرّد «لاهوتي مسيحي»، كما أنّ هيدغر الأول ليس محض أب من آباء «الفلسفة الوجودية» (Existenzphilosophie)، مثلما أنّ هيدغر الثاني أو الأخير لم ينزلق عبثا في أسلوب «صوفي» (mystique). وإنّه من أجل ذلك تحديداً، فإنّ ''نصوص'' هيدغر لا تُفهم من خلال مقولات «العقلانية» (Rationalismus) و«اللاعقلانية» (Irrationalismus)، التي فرضها انتصار «العلموية» (le scientisme) و«الوضعية» (le positivisme) في عصرنا وصارت ''اليوم'' نقطة انطلاق واجبة لكل استشكال لشروط المعرفة الإنسانية. - إنّ علينا أن نأخذ مأخذ الجدّ تنبيه هيدغر، في الفقرة 29 من **الوجود والزمان**، على سبيل للمعقولية تقع ما وراء الإمّية التقليدية بين «العقلانية» و«اللاعقلانية»:

«كيانويا-و-انطولوجيا، ليس ثمّة حقّ مهما كان ضئيلاً، في الحطّ من ''بداهة'' [..] [ظاهرة ما] بالمقايسة مع اليقين الأبودقطيقي الذي من شأن معرفة نظرية لما هو محض قائم (eines theoretischen Erkennens von purem Vorhandenen)». ولكن ليس أقلّ من ذلك [جورا [ذلك] التزييف للظواهر (eerfälschung der PhänomenV die)، الذي يدفع بها في ملاذ اللامعقول (das Refugium des Irrationalen). وذلك أنّ اللاعقلانية – من حيث هي خصم العقلانية – لا تتكلم إلا حولاً، عمّا تكون [العقلانية] عمياء عنه» (1926أ: 136).

إنّ هيدغر ينبّه فقط إلى أنّ مساءلة «معنى الوجود، تتطلب [جهازا] تصوّريا خاصاً (eeine eigen Begrifflichkeit) يتباين بشكل ماهوي عن التصوّرات التي بها يبلغ الموجود تعيّنه الذي من جنس دلالته» (1926أ:6). هذه «التصوّرية الخاصة» لا تنحصر في الخصائص «الصورية» و«القضوية» للمنطق أكان تقليدياً أم حديثاً. وعلينا أن نقرّ اليوم بأنّه لا توجد كتابة فلسفية، مهما كانت ريبية (sceptique) أو كلبية (cynique)[45]، خالية من اشتغال حاسم، وإن كان ذلك بأسلوب يخصّها، على «الشروط الأربعة للخطاب

---

(34) را: Taylor 1991: 128.
(35) Schleiermacher 1805/1829: 177-180.
(36) قا: Brito 1993: 36 و62-63. ربّ مقال وجه الطرافة فيه أنه يكشف بدقة عالية عن وجوه «القرابة» (l'affinité) (ص 40، 42، 48) أو «التشابه» (ressemblance) (ص 34، 41) و«التلاقي» (convergence)(ص 42، 55) التي تجمع بين هيغل وشلايرماخر، وهو مطلبنا هنا.
(37) Marquet 1983: 53 ؛ Nancy 1983: 180.
(38) را: Hardt/Negri2000: 473.
(39) Nietzsche 1882: §§ 373-374.
(40) Brogowski 1997: 26-30.
(41) قارن: Apel 1994: 52. .« lt)
(42) قارن: Rorty 1991: 25-32.
(43) Habermas 1999: 11.
(44) قارن: Ricœur 1985: 435-436، 479-489.
(45) نحن نفكر هنا في جهة التساؤل التي حققها بيتر سلوتردايك، ضمن كتابه المثير **نقد العقل الكلبي** (1981)، حيث

الإنساني» التي أحصاها هابرماس إحصاءات عدة بوصفها مؤلفة لجملة واحدة هي «المعقولية» (Vernünftigkeit ،onalitéirat)[46]، والتي اعتبرها آبل «اللوازم الأربع للصلاحية»، ألا وهي 1- المعنى (sens) أو المفهومية (téiliintelligib) و2- الحقيقة (vérité) و3- «الصدقية» (sincérité)[47] أو «الحقية» (étacirvé) أو «الأصالة» (écittihenuta)[48] و4- «الصواب» (essteusj) في المعايير أو الأساس الإتيقي (iquehé étdle bien-fon)[49].

بقي أن نعترف أنّ هيدغر لا يعتبر الالتزام بالطابع «القضوي» (nelopropositi) للمعقولية شرطاً أصلياً، كما يلحّ على ذلك آبل وهابرماس، على إثر التقليد التحليلي، - ومن ثمّ هو لئن كان يعمل طواعية ضمن خطة الانتقال من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة، فهو لا يفهم هذا «المنعرج اللغوي» في دلالته التحليلية، سواء كما تحقق لدى فيتغنشتاين الأول ضمن **رسالة منطقية وفلسفية**، حيث تقرّر أنّ «الرسم المنطقي يستطيع أن يرتسم العالم» (قضية 2.19)، و«أنّ الرسم المنطقي للوقائع هو الفكر» (قضية 3)، و«أنّ القضية وحدها لها معنى ؛ وأنّه إنّما ضمن سياق القضية يكون لاسم ما دلالة» (قضية 3.3)، و«أنّ وضع ماهية القضية، يعني وضع ماهية كلّ الوصوف، وبذلك [وضع] ماهية العالم» (قضية 5.4711)، و«أنّ **حدود لغتي** تعني حدود عالمي» (قضية 5.6)، ومن ثمّ «أنّ كلّ فلسفة هي ''نقد للغة''» (قضية 4.0031)، - أو كما بلغت رشدها في كتابات فيتغنشتاين (Wittgenstein) الثاني وأوستين (Austin)، حيث تمّ اكتشاف «البنية المزدوجة، الإنجازية (ativemperfor) والقضوية» للغة، وانفتح الطريق «نحو إدماج عناصر براغماتية في التحليل الصوري»[50]. أجل، إنّ هيدغر لا يلتزم بالمنعرج اللغوي بمعناه الانغلوسكسوني في صيَغِه المتعاقبة من التحليل الدلالي لدى فريغ إلى «أفعال اللغة» لدى سيرل (Searle)، أو ما يسميه آبل وروورتي وهابرماس «المنعرج البراغماتي (tiqueatournant pragm)»[51] في فلسفة اللغة.

ولكنّ الإعراض عن «الصيغة التحليلية» من المنعرج اللغوي ليس بالضرورة سقوطاً في «لاعقلانية» دلالية ونحوية وبراغماتية لا مخرج منها إلا شعراً أو تصوّفاً كما زعم كارناب سنة 1931، - وذلك أنّ ثلاثة من كبار فلاسفة المنعرج البراغماتي التحليلي، هم آبل وروورتي وهابرماس، يعترفون صراحة ليس فقط بأنّ هيدغر قد حقق صيغة قارية طريفة عن المنعرج اللغوي المعاصر، سمّاها آبل «المنعرج الهرمينوطيقي» (hermeneutical turn)، بل وحتى «هرمينوطيقا براغماتية» (ticeupragmatic hermen)[52]، بل بخاصة أنّ الفلسفة الراهنة، قد تخطّت طور التعارض العنيف بين تقليد تحليلي وتقليد قاري، كما ساد ذلك طيلة

نستشرف أيضا «منعرجا كلبيا» (tournant cynique) للفلسفة المعاصرة منذ نيتشه، انتقلت معه من «نظرية عشقية» (théorie érotique)، بما هي «محبة الحقيقة» و«حقيقة المحبة»، إلى «تسييس للفكر» (politisation de la pensée) على أساس مقولة «المعرفة سلطة» (savoir c'est pouvoir).

(46) راجع:

- J. Habermas, *Sociologie et théorie du langage.*Christian Gauss Lectures 1970/1971 (1984). Traduit de lαallemand par Rainer Rochlitz (Paris: Armand Colin, 1995) pp. 76-77. Cf. *Logique des sciences sociales*, Traduction avec un avant-propos par Rainer Rochlitz (Paris: P.U.F., 1987) pp. 286-287, 303-305.

(47) Apel 1994: 49.

(48) «الحقيقية القضوية» (vérité propositonnelle) و«الصواب المعياري» (justesse normative) و«الحقية» (véracité) و«الأصالة» (authenticité) هو إحصاء **نظرية الفعل التواصلي** (حسب ما جاء في الترجمة الفرنسية المنشورة سنة 1981، في سياق ناقش فيه «الهرمينوطيقا الفلسفية» لدى غادمير. راجع:

-J. Habermas, *Théorie de lαagir communicationnel*. Tome 1 (1981). (Paris, Fayard, 1987) pp. 150, 153.

(49) Apel 1988أ: 21، هامش 11.

(50) Habermas 1988: 54-55.

(51) Apel 1994: 11؛ Habermas 1988: 56؛ Rorty 1979: 172.

(52) Apel 1967: 341، 343.

الثلاثينات والأربعينات من القرن الماضي، تحت تأثير الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية المنجرة عنها، - وانخرطت فيما سمّاه آبل (Apel) بعبارة جامعة «المنعرج اللغوي، الهرمينوطيقي والبراغماتي» (tournant queiet pragmat eneutiquéme, herqulinguisti) للفلسفة المعاصرة، - الذي هو نتيجة «اتحاد وجهة» (convergence) منعرجين متوازيين، ألا وهما «المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا والمنعرج البراغماتي لفلسفة اللغة التحليلية»[53]، الأول حققه هيدغر وأعطاه غادمير[54] صيغة راهنة والثاني أرساه فيتغنشتاين وبسط نتائجه البراغماتية الأولى أستين وسورل[55].

هكذا يمكن أن نستجمع صعوبة البحث عن معالجة هيدغرية لمسألة «المعقولية» من خلال هذا السؤال البسيط: «هل ثمة معقولية غير قضوية (itionnelleosnon prop)؟»؛ وبعبارة أخرى: «بأيّ وجه يمكن لهيدغر أن يضطلع بالشروط الأربعة للخطاب الإنساني التي أحصاها هابرماس وآبل (1- المعنى/المفهومية، 2- الحقيقة، 3- الصدقية/الأصالة/ النزاهة و4- الصواب المعياري أو الأساس الإتيقي) على نحو لا يتّخذ من «التحليل المنطقي للغة» في معناه «الصوري»»، أكان دلالياً أم نحوياً أم تداولياً، منهجاً أساسياً ؟». - إنّ خطورة هيدغر هو كونه قد وضع المماهاة السائدة بين «المعقولية» (rationalité) و«العقلانية» (rationalisme) موضع سؤال، وذلك حين ادعى إمكانية إعادة التصوّر الغربي لمقولة «العقل» إلى «تاريخ الانطولوجيا» الذي استمدّت منه دلالتها (1926أ: 21-22). إنّ «المعقولية» (rationalité) ميدان تفكير أرحب من سلطة أيّ «عقلانية» (rationalisme) «قضوية» (propositionelle)، وذلك أنّ كلّ عقلانية هي، حسب تعبير رورتي، «محاولة واهمة لإعطاء بُعد أبدي للخطاب السويّ للعصر»[56].

وإذا أردنا أن نضع الإصبع على طرافة الطرح الهرمينوطيقي لمسألة المعقولية لدى هيدغر، فإنّ علينا أن نأخذه بوصفه آخر حلقة من التجذير ما بعد الهيغلي لمعنى «العقل» بوصفه ليس فقط يتحقق «في التاريخ» (die Geschichte) (كما بيّن ذلك هيغل في «عرض تشكيلي» (plastique)[57] يعطي للنظرة الرومانسية للعالم سندها النظري الأخير)، بل يتقوّم في ماهيته بـ«التاريخية» (die chichtlichkeitesG): أنّ الإغريق والمحدثين والمعاصرين لا يعنون نفس الدلالة حين يستعملون مصطلح «العقل» (Vernunft ،isonar ،ratio ،oγoςλ)، بل يبسطون معنى «المعقولية» الذي يمكن أن ينتجه توالياً «براديغم الوجود» أو «براديغم الوعي» أو «براديغم اللغة»[58].

لن نقف هنا عند نقد هابرماس لهيدغر، بل ما يهمّنا هو رسم ملامح الطرح الهرمينوطيقي لمعنى المعقولية، كما يبدو من خطاطة «تاريخ الفلسفة» الذي يمكن كتابته في ضوء نظرية البراديغمات الثلاثة التي يطبّقها هابرماس. لكن حيثما يفتّش هابرماس عن سياق نظري لمجاوزة الصيغة ''الدلالوية'' (tesmanticiés) من المنعرج اللغوي، سواء أكانت «منطقية» (فريغ، فيتغنشتاين الأول، الوضعية المنطقية)، حيث تختزل المعقولية في العلاقة التمثيلية بين «القضية» و«الواقعة»، وتتم مواصلة نظرية المعرفة بطرق أخرى[59]، أو «هرمينوطيقية/انطولوجية» (هيدغر، غادمير)، وهو ما يفترض أنّه عثر عليه في «المنعرج البراغماتي لفلسفة اللغة» (فيتغنشتاين الثاني، أستين، سورل)، - نحن نفترض أنّ طرح هيدغر لمشكل المعقولية ليس مجرّد «تطوير للخط الدلالي من فلسفة هومبولدت في اللغة»[60]، كما يزعم هابرماس، بل هو قد أعطى صيغة هرمينوطيقية طريفة عن عين المهمة التي يسعى إليها هابرماس وآبل، أي تحقيق منعرج «براغماتي» في فلسفة اللغة، شريطة أن نعيد مصطلح «براغماتي»

(53) Apel 1988ب: 143.
(54) Habermas 1999: 32.
(55) Apel 1967: 341-343 و1994: 26-28 ؛ Rorty 1979: 15، و1982: 25 ؛ Habermas 1999: 11-12.
(56) Rorty 1979: 21-22.
(57) Malabou 1996.
(58) Habermas 1999: 73. قا: Rorty 1979: 350-351.
(59) Habermas 1999: 265.
(60) Habermas 1999: 22.

إلى أصلها اليوناني، كما فعل هيدغر في الفقرة 15 من **الوجود والزمان**، أي إلى العلاقة اليومية مع «الأشياء»/«البراغماطا» (Dingen، πραγματα)، وذلك بوصفه علاقة تجاوز الموقف «النظري-فقط» (nur theoretisch) من الأشياء وتحيل على «الطابع ''البراغماتي'' للأشياء في بعدها اليومي:

يقول هيدغر (1926أ: 68-69): «إنّ الإغريق قد كان لهم مصطلح مناسب للـ «الأشياء»: πραγματα، بمعنى، ما معه يكون لنا شأن ضمن العمل المنشغل (πραξις). غير أنّهم، من ناحية انطولوجية، هم قد تركوا الطابع ''البراغماتي'' (pragmatischen) للـ πραγματα في الظلمة وعيّنوها ''بادئ الأمر'' بوصفها ''مجرّد أشياء''. نحن نسمي الموجود الذي يعترضنا ضمن الانشغال **الأداة** (das Zeug).[..] وإنّ لينا أن نستخرج جنس الوجود الذي من شأن الأداة. [..]

إنّ جنس الوجود الذي من شأن الأداة، حيث تتجلى من نفسها، نحن نسميه الأدَويّة (die Zuhandenheit).[..] أمّا النظر الذي يعتبر الأشياء على نحو ''نظري'' (theoretisch) فحسب فإنّه ممنوع من فهم الأدَويّة.[..] فإنّ السلوك النظري اعتبار فحسب لا انشغال فيه».

إنّ تأويل هيدغر لمعنى «الوجود الأدوي» وتقديمه للوجود في العالم بوصفه «سياقاً أدوياً» هو في واقعه شبكة «مدلولية» حيث يحيل كل موجود تحت اليد على قرينة ما، وفقاً لنمط فهم معيّن، - هو علامة على «براغماتية» هرمينوطيقية غير مسبوقة، تملك وجاهتها الموجبة الخاصة. وهي بذلك دليل على أنّ الطريقة التي اتّبعها هيدغر في طرح مسألة «المعقولية» ههنا لا تعاني ممّا يسميه آبل «التناقض الإنجازي» (la contradiction performative) الذي عاينه في «المنعرج الهرمينوطيقي والبراغماتي» لدى رورتي ودريدا، بين أقوال تستند إلى «مزاعم صلاحية» معيّنة وبين «إنكار الطابع القضوي لكل مزاعم الصلاحية الكلية»[(61)].

إنّ هيدغر لا ينسحب عليه هذا الحكم لأنّه من جهة لا يشكّك بأيّ وجه في «صلاحية» الخطاب «القضوي» حول الموجود، بل فقط يبحث عن «أصله» الانطولوجي، ومن ثم هو لا ينزلق في موقف «نسباني» أو «تاريخوي» من الحقيقة ؛ ومن جهة، لأنّه لا يفترض مثل آبل أنّ ذلك الشكل «القضوي» هو الشكل الوحيد من الصلاحية الكلية للأقوال. -إنّ أطروحتنا هي هذه: أنّ هيدغر قد اخترع طريقة أخرى أو مختلفة أو متميّزة (عن الطريقة التحليلية) في تخريج مسألة «المعقولية»، وذلك يعني طريقة أخرى ومختلفة ومتميّزة (عن الطريقة التحليلية) في الاضطلاع بـ«مزاعم الصلاحية» (prétentions à la validité) أو «لوازم الصلاحية» (exigences de validité) التي أحصاها هابرماس بوصفها المقوّمات الأربعة الحاسمة لمعنى «المعقولية» في التقليد الغربي، أي «المفهومية» (intelligibilité) و«الحقيقة» (vérité) و«الصدقية» (sincérité) و«الصواب» (justesse)[(62)]. - بقي أن ندقق دلالة «الأخرية» أو «الاختلاف» أو «التميّز» هذه، وذلك دون أن نزعم أيّة أفضلية أو تفوّق منهجي لأسلوب هيدغر. من أجل ذلك نحن نقترح أن نقيم موازنة بين هابرماس[(63)] وهيدغر في طريقة ارتسام الملامح الأربعة للمعقولية من خلال بعض الجداول.

---

(61) راء: Apel 1988أ: 100.

(62) راء:

-J. Habermas, *Logique des sciences sociales et autres essais*, op. cit. p. 285.

(63) في دروس 1970/1971 كان هابرماس يفسّر «مزاعم الصلاحية» بكونها 1- «مفهومية التلفظ» (l'intelligibilité de l∝énonciation) بواسطة التحليل السيمنطيقي، و2- «الحقيقة في تركيبتها القضوية» (la vérité dans sa composante propositionnelle)، و3- «الصواب في تركيبته الإنجازية» (la justesse dans sa composante performative)، و4- «الصدقية في النية التي عبّر عنها المتكلّم» (la sincérité de l'intention exprimée par le locuteur)، راجع:

-J. Habermas, *Sociologie et théorie du langage*, op. cit. p. 107.

ففي مقالة بعنوان «دلالة البراغماطيقا الكلية» (1976)[64]، يمدّنا هابرماس برسم عام لجملة ملامح المعقولية وجه الطرافة فيه أنّه أعطى لهذه الملامح إيضاحات طوبيقية جدّ مفيدة. هذا الرسم يسميه «نموذج اللغة بحسب البراغماطيقا الكلية»[65]، وهو مصاغ كالتالي:

قطاعات الواقع	نمط تجلي العلاقات مع الواقع	ادعاءات الصلاحية الضمنية	الوظائف الكلية لأفعال الكلام
الطبيعة الخارجية	الموضوعية	الحقيقة	عرض أوضاع الأشياء (états de choses)
المجتمع	المعيارية (normativité)	السداد (justesse ،Richtigkeit)	إرساء علاقات بين الأشخاص
الطبيعة الداخلية	الذاتية	الصدقية ،Wahrhaftigkeit) (sincérité	التعبير عن تجارب ذاتية
اللغة	التذاوتية) intersubjecti (vité	المفهومية ،Verständlichkeit) (intelligibilité	

هذا الرسم قد يساعدنا أيّما مساعدة في استيضاح ملامح المعقولية لدى هيدغر سلباً وإيجاباً. سلباً باعتباره قد بنى خطّته على «تفكيك» (Destruktion) تلك المقومات الأربعة للمعقولية في التراث الغربي، وإيجاباً من حيث أنّه قد اخترع في الحقبتين الكبريين لمسيرته، أي حقبة «الانطولوجيا الأساسية»(1926/1919) وحقبة «تاريخ الوجود» (بعد المنعرج)، طريقة غير مسبوقة في تخريج ملامح المعقولية. -إنّ ما شجّعنا على اتّخاذ خطاطة هابرماس عن «ادّعاءات الصلاحية» نموذجاً استكشافياً لارتسام ملامح المعقولية لدى هيدغر هو على وجه الخصوص أنّ هابرماس نفسه قد دشّن هذا النحو من الاستكشاف، وإنْ كان ذلك بشكل جزئي جدّاً، حيث حكم على «هرمينوطيقا» هيدغر[66] بأنّها لا تملك من ادّعاءات الصلاحية إلا ادّعاء «الصدقية» (sincérité ،Wahrhaftigkeit) أو «الأصالة» (authenticité)[67]، ومن ثمّ أنّه علينا أن نتأوّل مقالته في «الحقيقة» من زاوية هذا الادّعاء وحده. نحن نقترح أن نعمّم نموذج «ادعاءات الصلاحية» في استكشاف مقومات المعقولية لدى هيدغر دون أن نأخذ هذه الادعاءات في صيغتها «التحليلية»، كما ضبطها هابرماس، بل مع الاجتهاد نحو تحويلها إلى

(64) انظر:
- J. Habermas, «Signification de la pragmatique universelle» (1976), in: *Logique des sciences sociales et autres essais*, op. cit. pp. 329-411.

(65) نفسه: ص 411. انظر أيضا رسم «لوحة ادعاءات الصلاحية» (Table des prétentions à la validité) ص 289.

(66) نقول «هرمينوطيقا» هيدغر لأنّ هابرماس يكاد لا يحيل على هيدغر إلا في سياق المناظرة مع التقليد الهرمينوطيقي، وبخاصة مع غادمير. انظر مثلاً:
- J. Habermas, *Logique des sciences sociales,* op. cit. pp. 120, 212 , 267 ; *Vérité et justification*, op. cit. p. 11-13 , etc.

(67) را:
- J. Habermas, *Sociologie et théorie du langage*, op. cit. pp. 108-109 ; *Logique des sciences sociales*, op. cit. p. 303-304.

ادعاءات صلاحية «هرمينوطيقية»، أي بوصفها «ادعاءات معنى» لدى هيدغر الأول وادعاءات صلاحية «طوبولوجية»، أي بوصفها «ادعاءات حقيقة» لدى هيدغر الثاني.

ربّ اجتهاد يمكن أن نستجمع عناصره العامة في الخطاطتين التاليتين، التين تتعلقان بتخريج ادعاءات الصلاحية التي استند إليها هيدغر في تخريج مسألة المعقولية، وذلك توالياً، في أفق «الانطولوجيا الأساسية»، ثم في ميدان «تاريخ الوجود».

- أمّا «ادعاءات المعنى» في أفق الانطولوجيا الأساسية فقد يمكن ارتسامها في الرسم البياني التالي:

جهات الموجود	ضروب الانكشاف	ادعاءات المعنى	أفعال الكلام	منازل القول
الموجود داخل العالم	القيمومة (Vorhandenheit) أو «الموجود-القائم» (das Vorhandensein)	السلوك النظري	البحث (Erforschung) و«الموضعة» (Thematisierung)	مقولي (kategorial)
الآخرون	«الدازين-مع» (das Mitdasein)	«التفاهم مع الآخرين» (das Verständnis Anderer)	الاعتناء بالآخر (die Fürsorge)	كيانوي (existenzial)
الدازين	الهُوية (die Selbstheit)	الأصالة (die Eigentlichkeit)	العناية بالنفس (die Sorge)	كيانوي
العالم	الأدَوِيّة (die Zuhandenheit) أو «الموجود-تحت-اليد» (das Zuhendensein)	المدلولية (die Bedeutsamkeit) والمفهومية (Verständlichkeit)	الانشغال (das Besorgen) بالموجود-تحت-اليد	كيانوي

وأمّا «ادعاءات الحقيقة» في حقبة التفكير من زاوية «تاريخ الوجود» فقد يمكن استجماعها في الرسم التالي:

جهات الموجود	ضروب الانكشاف	ادعاءات الحقيقة	أفعال اللغة
الموجود بعامة	الآلية (die Machenschaft)	السداد (Richtigkeit) في القول أو الحقيقة/المطابقة	«القشتال» (das Gestell)
الشعب[68]	«الدازين التاريخاني للشعوب»[69] (das geschichtliche Dasein der Völker)	القرار (die Entscheidung)	«الحديث» (das Gespräch) مع الشعراء من أجل «إرساء (Stiftung) ميدان الوجود»
الإنسان	دازين (Da-sein)	التحفظ (Verhaltenheit)	تأسيس الهُوية (Gründung der Selbstheit)
الوجود (das Seyn)	العهد (das Ereignis)	الاعتبار (Besinnung)	الفلسفة بوصفها «مناظرة البدء الأول والبدء الآخر»

- إنّ هاتين الخطاطتين ليس لهما هنا سوى دور استكشافي، لكنه قد يكفي للتنبيه على أنّ الاعتراض الأساسي الذي يرفعه هابرماس في وجه دعوى «المعقولية» لدى هيدغر، نعني أنّ الحقيقة عنده «متصوَّرة بحسب نموذج الصدقية، بوصفها انكشافاً أو تفتحاً، تصوّراً لا يفي بالعلاقة مع الواقع الخاص بالاستعمال المعرفي (cognitif) للغة»[70]، - هو ليس فقط لا يتعلّق إلاّ بواحد فحسب من «ادعاءات الصلاحية» الأربعة المقومة لدلالة المعقولية، نعني الطابع «المعرفي» أو «القضوي» لمعنى الحقيقة، بل أكثر من ذلك هو يسكت عن معطيين منهجيين لطالما نبّه هيدغر عليهما:

أوّلا- أنّ عزم هيدغر الأول على بلورة «مفهوم كيانوي للعلم» (ein existenzialer Begriff der Wissenschaft)[71]، مثله مثل سعي هيدغر الثاني إلى «الاعتبار التاريخاني» (die geschichtliche Besinnung) لماهية «التقنية»[72]، هما موقفان لا ينكران أبداً على «السلوك النظري» أو على ظاهرة «القشتال» (das Gestell) «ادعاءات الصلاحية» التي يفترضانها طبقاً لنمط الموجود الذي به يتعلقان، بل فقط هما يهدفان، تواليا، إلى بيان «شروط الإمكان اللازمة كيانويا حتى يمكن للدازين أن يكون كيانه (existieren)

(68) كل عناصر هذا المستوى نجدها مكشوفة بخاصة منذ درس شتاء 1935/1934 حول **أناشيد هلدرلين «جرمانيا» و«الراين»** (1935/1934):

(69) نحن نعوّل هنا على تخريج شورمان القاضي بأنّ مفهوم «دازين» في كتابات ما بعد المنعرج قد أخذت تنتقل من معنى «الهُو» الذي يخصني، كما في تحليلية الدازين، إلى معنى «الدازين التاريخاني» (1935: 176؛ 1936/1935ب: 59)، المستعمل للإشارة إلى «هُو» «الشعب» و«الجماعة» (Gemeinwesen) (1937/1936: 194؛ت.ف.ص 153) وحتى «العصر» و«الطرح التاريخاني» لعلاقتنا بالموجود في جملته (1936/1935ب: 60 و192)، را: Schürmann 1982: 189-190.

(70) را:

- Habermas, *Sociologie et théorie du langage*, op. cit. p. 109.Aussi: «Thèses relatives à la vérité », op. cit. p. 304.

(71) انظر بخاصة الفقرة 69 ب من **الوجود والزمان** (1926).

(72) انظر بخاصة الفقرتين 9 و63 من كتاب **الاعتبار** (Besinnung) (1939/1938).

على طريقة البحث العلمي» (1926أ: 357)، وتبيين كيف أنّ «ماهية التقنية» لا تتكشف من خلال «إعداد الأدوات والآلات»، بل «حين نعلم أنّ τεχνη هو لفظ من شأن ''العلم'' وحين نتصوّر ''العلم'' بوصفه الانتصاب-داخل الحقيقة ونفهم الحقيقة بوصفها انفتاح الموجود انطلاقاً من خلوة الوجود» (1938/1939: 173).

وثانياً أنّ الرهان الذي حرّك هيدغر الأول والثاني هو بخاصة ضرورة الانتقال من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة، وبخاصة الانزياح من الاستعمال «السيمنطيقي» إلى الاستعمال «البراغماطيقي» للغة، وذلك ما يراهن عليه فلاسفة المنعرج اللغوي مثل هابرماس منذ مطلع السبعينات. - إنّه في نطاق هذا النحو من التخطّي «البراغماتي» للسلوك «النظري-فحسب»، إنّما أتى هيدغر الأول إلى مسألة «الزمانية» بوصفها «أفقاً متعالياً للسؤال عن الوجود» (1926أ: 41)، كما انقاد هيدغر الثاني إلى الإعلان بأنّ «الزمانية التامة [هي] فضاء-لعب-الزمان الذي من شأن الهُنا (die ganze Zeitlichkeit: [der] Zeit-Spiel-Raum des Da)» (1936/1938: 22) المقوّم لمعنى الدا-زين، وهو ما يعني عنده ضمن تفلسف يتّخذ من «تاريخ الوجود» مسرحاً له، أنّ «العهد (das Ereignis) هو التزامن الزماني-المكاني بالنسبة إلى الوجود والموجود» (1936/1938: 13).

2- المقامان الأساسيان للمعقولية الهرمينوطيقية: «المفهومية» (die Verständlichkeit) لدى هيدغر الأول و«الاعتبار» (die Besinnung) لدى هيدغر الثاني:

أ- «المفهومية» (die Verständlichkeit، l'intelligibilité) بوصفها خيطاً ناظماً لـ«هرمينوطيقا اللوغوس» لدى هيدغر الأول أو التفلسف في نطاق براديغم اللغة تحت هدي السؤال الهرمينوطيقي-الكيانوي «مَنْ يفهم؟ »

إنّه ليس من الصدفة في شيء أنّ هيدغر قد افتتح الفقرة الأولى[73] من **الوجود والزمان** بما سماه «مناقشة الأحكام المسبقة» (die Diskussion der Vorurteile) التي تقضي عادة بـ«عدم الحاجة» (Bedürfnislosigkeit) إلى السؤال عن الوجود ما دام يُنعت بأنّه «التصوّر ''الأعمّ''» وأنّه «غير قابل للتعريف» (undefinierbar) وأنّه هو «التصوّر المفهوم بنفسه» (der selbstverständliche Begriff) (1926أ: 3-4). فهذه المناقشة قصدت إلى استشكال «مفهومية» (die Verständlichkeit) و«لا-مفهومية» (Unverständlichkeit) تصوّر الوجود على نحوٍ وجهُ السبق فيه أنّه يبيّن قصور «المنطق التقليدي» عن الاضطلاع بالسؤال عن معنى الوجود (1926أ: 2-4). إنّ هيدغر على بيّنة من كونه يُقبل على إنجاز منعطف من نطاق «المنطق التقليدي» إلى أفق نمط جديد من التدبير لمسائل لم تستطع الفلسفة إلى حينئذ أن تنتج حولها سوى «أحكام مسبقة»، من قِبل أنّها مسائل تقع على حدود «المنطق» الذي تعوّل عليه في حلّها.

إنّ «مناقشة الأحكام المسبقة» الثلاثة التي عرضها هيدغر، أي تلك التي تقضي بأنّ الوجود هو «التصوّر الأعمّ» وأنّه «غير قابل للتعريف» وأنّه «مفهوم بنفسه»، - هي مناقشة هرمينوطيقية نموذجية[74]: فهي تعرض كيفية الانتقال من تدبير «منطقي» على طريقة التنوير (Aufklärung) إلى تدبير «تأويلي» يبدو أنّ له وشيجة خفية مع الرومانسية (Romantisme)[75]. فمن كونه التصوّر «الأعمّ» يستنتج المنطقي أنّ «تصوّر» الوجود هو «الأوضح» وأنّه «لا يحتاج إلى تبيين أوسع»، في حين أنّ الموقف التأويلي يقتضي اعتبار تلك «العمومية» مدعاة للتساؤل لأنّها من شأنها أن تجعل تصوّر «الوجود» «الأكثر غموضاً» (der dunkelste Begriff) ؛ كذلك من كونه «غير قابل للتعريف» يستنتج المنطقي أنّه لا يطرح أيّ «مشكل» وأنّه يعفينا من السؤال عن «معناه»، في حين أنّ التأويلي يعتبر لا-قابلية التعريف علامة على أنّ «التعريف» في معنى المنطق التقليدي «غير قابل للتطبيق» (unwendbar) على الوجود؛ وأخيراً، من كونه «مفهوماً بنفسه» يستنتج المنطقي أنّ العبارة تبوح

(73) قا: Gelven 1970: 23-24 ؛ Greisch 1994: 75-76.

(74) عن منزلة «الأحكام المسبقة» في الهرمينوطيقا من جهة ما تكون «شرطاً للفهم» را: Gadamer 1965: 115 وما بعدها.

(75) را: Gadamer 1965: 119.

بمعناها «من دون أيّ عسر» (ohne weiteres)، في حين أنّ التأويلي يعتبر أنّ التدليل على المسائل الفلسفية بواسطة «المفهوم بنفسه» هو «سلوك مريب» «إذا كان «المفهوم-بنفسه» وهو وحده، [أي] «الأحكام المعمّاة للعقل العاميّ»([حسب عبارة] كانط)، إنما ينبغي أن يصبح وأن يبقى الموضوع الصريح للتحليليّة ([بوصفه] «شأن الفلاسفة»)» (1926أ: 4).

إنّ غرض «مناقشة الأحكام المسبقة» هو تحقيق انتقال تأويلي من نطاق «المنطق» التقليدي إلى أفق «هرمينوطيقا اللوغوس» المبحوث عنها. فما هي ملامحه ؟ - إنّ متصفح كتاب **الوجود والزمان** يلفت نظره اشتغال هيدغر المكثف على جملة كبيرة من عناصر العائلة اللفظية التي تُشكّل في الألماني من فعل verstehen (فهم)، وهو ما نأخذه هنا بوصفه بلورة لجملة ملامح «هرمينوطيقا اللوغوس» التي احترفها هيدغر الأول[76]، كما تتبدّى في كتاب **الوجود والزمان** من حيث هو نموذج حاسم لما كُتب قبله. وهذه الملامح نحن نخرّجها بوصفها أطروحات هرمينوطيقية تهتدي كلّها بسؤال خفي لكنه جامع لها هو سؤال «من يفهم المعنى؟»[77]. ونحن نوضحها تواليا.

أ.1- «القبلي الهرمينوطيقي» : «أنّنا نعيش بعدُ في كل مرة ضمن فهم ما للوجود» (Daβ wir je schon in einem Seinsverständnis leben) (1926أ: 4) أو أطروحة «المفهومية»

نظراً لأنّ تعريف الهرمينوطيقا من شلايرماخر إلى غادمير يمرّ ضرورة عبر مصطلح «الفهم»، فإنّ علينا أن ننطلق من الفحص عن لفظة «das Verständnis» (الفَهْم)، وتركيباتها المختلفة مثل «Verständniszueignung» (تملك الفهم) (نفسه: 150) وبخاصة عبارة «Verständnishorizont» (أفق-الفهم)، التي لئن لم تأت في صيغة لفظ واحد إلا مرة واحدة (1926أ: 390) فإنّها أتت في أكثر من لفظ مرات عديدة هكذا «der Horizont für Verständnis» (الأفق من أجل الفهم) (نفسه: 39) و«Horizont des Seinsverständnisses» (أفق فهم الوجود) (نفسه: 17، 26) و«Horizont des vulgären Zeitverständnisses» (أفق فهم الزمان) (نفسه: 18). نحن نسمي هذا الانطلاق من «أفق الفهم» أطروحة «الفهم السابق» (das Vorverstehen)[78]، أو بعبارة غادمير «الاكتشاف الهيدغري للبنية الاستباقية للفهم» (la structure d׳anticipation du comprendre)[79].

إنّ هيدغر قد افتتح الصفحة الأولى من **الوجود والزمان** بهكذا مطالب:

يقول (1926أ:1): «هل لدينا اليوم جواب على السؤال عمّا نعنيه بخاصّة بلفظة «موجود" ؟ أبداً. وهكذا يجدر بنا أن نطرح **السؤال عن معنى الوجود** مجدّداً. فهل نحن اليوم أيضاً في حرج فقط من أنّنا لا نفهم عبارة «الوجود" ؟ أبداً. وهكذا يجدر بنا قبلاً أن نثير أولَ بدءٍ مرّة أخرى فهماً ما لمعنى هذا السؤال. إنّ الاشتغال العينيّ على السؤال عن معنى «الوجود» إنما هو المقصد من المبحث التالي. وإنّ تأويل **الزمان** بوصفه الأفق الممكن الذي من شأن كلّ فهم-للوجود بعامّة هو غرضه الأوّليّ».

إنّ معاودة السؤال عن معنى لفظة «وجود» ضرورية ليس فقط من أجل أنّنا لا نملك «جوابا» عن السؤال عنه بل لأنّنا «لا نفهم عبارة ''الوجود''»: إنّ الحاجة إلى «السؤال» هي عدم «الفهم». وبذلك فإنّ الغرض الأول لهيدغر الأول هو «الفهم»، فهم معنى الوجود في أفق معنى الزمان، وفهم معنى الزمان في أفق معنى الوجود. وإنّ وسيلة البحث النموذجية عنده هي «المساءلة» (das Fragen)

---

(76) إنّ استجماع جملة طرافة هيدغر الأول في مسألة «الفهم» هو موقف نتبع فيه سنة وضعها غادمير الذي لخّص مساهمة هيدغر في معالجة «المشكل الهرمينوطيقي» في عملية «اكتشاف البنية الاستباقية للفهم». ر!: Gadamer 1965: 103.

(77) «من يفهم؟» سؤال هو علامة على ما يشير إليه شرّاح هيدغر بعبارة «إضفاء الطابع الانطولوجي على الفهم» (Ontologisierung des Verstehens)، وهي دلالة «المنعطف» الذي أنجزه **الوجود والزمان** في «تاريخ الهرمينوطيقا»، ر!: Bianco 1989: 198-199، 206.

(78) هذه العبارة وردت مرة واحدة في **الوجود والزمان** هكذا: «فهم سابق للمدلولية» (ein Vorverstehen der Bedeutsamkeit) (1926أ: 297).

(79) Gadamer 1965: 103-109.

بما هي احتراف لـ«السؤال عن معنى» (die Frage nach dem Sinn) الوجود من أجل «فهم معنى» ما لا نملك عن السؤال عنه جواباً قائماً على «الفهم».- إنّ التفلسف عنده هو مراوحة مستمرّة بين «أن نسأل» و«أن نفهم»، وطالما أننا لا نفهم علينا أن نسأل. بذلك يصبح التفلسف فعلاً هرمينوطيقيا: إنّ اختراع «أفق للفهم» (der Horizont für Verständnis) في كل مرة بواسطة «المساءلة» عمّا هو «غير-مفهوم»، وبعبارة أكثر دقة بواسطة «استشكال» (die Fragestellung) ما يقبع «في غموض» (in Dunkel)(1926أ: 4) هو، في كل طور من **الوجود والزمان**، «سؤال عن المعنى» وفي كل مقام محاولة «فهم للمعنى»، بقطع النظر عن الموضوعات المسؤول عنها والمراد فهمها. ولكن لماذا ؟ - لأنّ هيدغر يفترض أطروحة أوّلية تقضي بـ «أننا نعيش بعدُ في كل مرة ضمن فهم ما للوجود» (Daβ wir je schon in einem Seinsverständnis leben) (1926أ: 4).

إنّ ذلك يعني أنّ الوجود-في-العالم هو في أصله وجود «لغوي» أو «هرمينوطيقي»، بمعنى هو وجود قُدّ سلفاً من نمط من «الفهم» لمعنى الوجود، ومن ثم من نمط من «الكلام» عن العالم. ليس هناك «باطنية» أو «محوضة» أو «ظاهرة وعي» سابقة عن فهمنا لوجودنا في العالم. ولذلك فكل سلوك «نظري» هو ظاهرة مشتقة من «واقعة» (ein Faktum) سابقة هي «فهم ما للوجود» علينا أن نعترف به هكذا:

«نحن لا **نعرف** ماذا يعني «الوجود». ولكن منذ أن نسأل: «ما **هو** "الوجود"؟»، نحن نلتزم أنفسنا ضمن فهم ما للـ«هو»، وذلك من غير أن يمكننا أن نحدّد من جهة التصوّر (begrifflich) ماذا يعني الـ«هو». بل نحن لا نعرف الأفق الذي منه قد يجب علينا أن ندرك وأن نحدّد المعنى. «**هذا الفهم العادي والشاسع للوجود إنما هو واقعة**» (1926أ: 5).

لا يجدر بنا أن نركز هنا على الجانب «الانطولوجي» لهذه الأطروحة بل على دلالتها في ضوء براديغم اللغة: إنّها تعني أنّنا لا نتفلسف انطلاقاً من «يقين» خاص بأنا عارف عزل نفسه عن كل ما عداه، بل انطلاقاً من «فهم» سابق هو نفسه «واقعة» لا نملك إيضاحاً كافياً للأفق الذي يحدّدها. هذا «الفهم» السابق لمعنى وجودنا في العالم هو «واقعة» تأويلية سابقة على سلوكنا المعرفي أو النظري إزاء الموجود. - بيد أنّ ذلك ليس تشكيكاً على وجاهة ما هو «نظري»، أي ما يجد في «الحقيقة القضوية» أو «التحليلية» عبارته الصارمة، بل فقط هو تنبيه هرمينوطيقي إلى هذا «أنّ ما نسميه «حقيقة تحليلية» ربّما يمكن أن يُبيَّن بوصفه حالة جزئية من المفهومية، نعني تلك التي من شأن القضايا المعبَّر عنها في لغة صورية» كما يقول هابرماس[80].

ربّ أطروحة تزداد خطورتها عندما نلاحظ أنّ من أخذوا على عاتقهم أن يتفلسفوا في نطاق الانتقال من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة، مثل آبل وهابرماس، قد انطلقوا منها وحاولوا تجذيرها: إنّهم قد رأوا في أطروحة هيدغر الأول عن واقعة «الفهم السابق للعالم» (précompréhension du monde) علامة أصيلة على «القبلي اللغوي» (l'a priori du langage) أو لنقل «القبلي الهرمينوطيقي» الذي يحدّد سلفاً طريقة علاقتنا بالآخرين، وإنْ كانوا قد اعترضوا على القراءة «النسبانية» (relativiste) لها عند دريدا أو رورتي حيث تصبح حجة على بطلان كل ادعاء للصلاحية الكلية للخطاب الفلسفي[81].

أ.2- أطروحة المنعطف الانطولوجي لمعنى الفهم: «أنّ الفهم (das Verstehen)، من حيث هو اشتراع (Entwerfen)، هو طريقة وجود الدازين، التي فيها **يوجد** إمكاناته بما هي إمكانات» (1926أ:145) أو أطروحة «الأصالة»[82].

إنّ ما أنجزه هيدغر هنا هو الانتقال من نطاق النموذج الغنوصيولوجي «ما هو الشيء الذي يفكر؟» إلى أفق السؤال الكيانوي «من يفهم ؟»، من نظرية المعرفة إلى الهرمينوطيقا. بهكذا أطروحة يتفادى هيدغر صراحة

---

(80) راج:

-J. Habermas, *Sociologie et théorie du langage*, op. cit. p. 108.

(81) Apel 1988أ: 20، 99-100.

(82) «الأصالة» (authenticité) هي «ادعاء الحقيقة» الذي اعتبره هابرماس في إحصاء **نظرية العقل التواصلي** (1981) مرادفا لمعنى «الصدقية» (sincérité) في إحصاء كتاب **السوسيولوجيا ونظرية اللغة** (دروس 1970/1971) وفي مقالة «نظريات متعلقة بالحقيقة» (1972).

تقليد «فلسفة التفكر» الحديثة التي دشّنها ديكارت بواسطة إشكالية «أنا أفكر»، وضرب «اليقين» الذي ينبني عليه، واختار بكلّ صرامة أن يؤصّل مبحثه في تقليد غير تفكري هو التقليد «الهرمينوطيقي» الذي أرساه شلايرماخر. ولكن لأنّ شلايرماخر لم يتخلص من رواسب براديغم الذات، إذ ما زال يأخذ «الفهم» بوصفه «واقعة ذهنية» (un fait de l'esprit)، فإنّ طرافة هيدغر تكمن في تجذيره لتقليد شلايرماخر وتحويل معنى «الفهم» من «واقعة في [ذهن] المفكر»[83] إلى «طريقة وجود خاصة بالدازين»[84].

إنّ غرض هيدغر هو، حسب غادمير، الانتصار على الهرمينوطيقا الرومانسية الذي ظلت تعاني لدى شلايرماخر من «توجّه نفساني»، وذلك بواسطة منعطف «انطولوجي» للهرمينوطيقا حوّل «الفهم» من مشكل «منهجي» رهانه هو «أن نفهم مؤلفاً أفضل ممّا فهم نفسه»، إلى مقام «كيانوي» (un existential) به يتقوّم وجود الدازين، وحيث يصبح «الفهم» ضرباً من «المشروع» الانطولوجي لتدبير معنى الوجود-في-العالم[85]. هذا القرار مكّن هيدغر من إجراء تغيير جدّ خطير: إنّه تأويل «معقولية» (rationalité ،Vernünftigkeit) الفهم الإنساني للموجود بوصفه لا يعني أكثر من «المفهومية» (intelligibilité ،Verständlichkeit) التي تنفتح أمام الدازين.

أ.3- أطروحة «القبلي الكلامي» : «أنّ الكلام من ناحية كيانوية يوجد سويةً-على-نحو-أصلي مع الوجدان والفهم». Die Rede ist mit Befindlichkeit und Verstehen existenzial) (gleichursprünglich (1926أ: 161) أو بعبارة غادمير «إنّ الوجود الذي يمكن أن يُفهَم هو لغة»[86].

انطلاقاً من معاينة «الدا-زين» (das Da-sein) بوصفه متقوّماً سلفاً بدلالة طوبيقية أو مكانية هي دلالة البادئة (-Da) التي تعني «هنا» في العربية (1926أ: 368)، أخذ هيدغر في إيضاح التقوّم الكيانوي لهذا الهُنا الأصلي، وخلص إلى تعيين ثلاثة بنى مميّزة له، هي على التوالي «الوجدان» و«الفهم» و«الكلام». «الوجدان» (Befindlichkeit) هو الحال الذي يجد عليه الدازين نفسه في كل مرة، يعني «واقعة» (Faktum) كونه يوجد على نحو معطى سلفا؛ ربّ «عيانية» (Faktizität) هي حسب هيدغر ضرب من «المقذوفية» (die Geworfenheit) في العالم (1926أ: 134-135). لكنّ طرافة هيدغر لا تتمثل في ردّ معنى الدازين إلى «الوجدان»، أي «حال» أو «مزاج»(Stimmung) أوّلي، بل في كونه يفترض أنّ هذا «الوجدان» يشترك على نحو أصلي (gleichursprünglich) مع «الفهم» (1926أ: 142) ثمّ مع «الكلام» (1926أ: 161). هذا «الاشتراك-في-الأصل» أو «التأصل» (die Gleichursprünglichkeit)[87] بين مقوّمات «الهُنا» ليس معطى عرضياً لدى هيدغر، بل هو حسب تعبيره «ظاهرة» انطولوجية كثيراً ما تمّ إهمالها (1926أ: 131).

نحن نفترض أنّ «التأصل» بين الوجدان والفهم والكلام في دلالة «الهُنا» المقوّم لمعنى «وجود» الدا-زين هو تعبير «كيانوي» (نسبة إلى «الكيان» die Existenz أي نمط وجود الموجود الذي يُسأل عنه بواسطة سؤال «من هو؟» وليس «ماذا» هو ؟) (1926أ: 12، 44-45)، - عمّا يشير إليه آبل بعبارة «القبلي اللغوي» (l'a priori du langage)، وبخاصة بعبارة «القبلي الكيانوي للعيانية التي تتعلق بواقعة الوجود-في-العالم»[88]، وفي المصطلح الكيانوي علينا أن نقول «القبلي الكلامي»، مادام «الأساس الكيانوي-الانطولوجي للغة (die Sprache) هو الكلام (die Rede)» (1926أ: 160). إنّ أوّلية «الكلام» ليست على «اللغة» فقط، بل على ما هو «متأصل» معها أيضاً: «إنّ الوجدان والفهم معيَّنان سويةً-على-نحو-أصلي بواسطة الكلام» (1926أ: 133).

أ.4- «اللوغوس الهرمينوطيقي» - «أنّ "منطق" اللوغوس متجذّر ضمن التحليلية الكيانوية للدازين» (1926أ: 160)، وبعبارة درس شتاء 1925/1926: «ليست القضية هي موضع الحقيقة، بل الحقيقة هي موضع القضية» (1925/1926: 135) أو أطروحة «الحقيقة/ الانكشاف».

---

(83) را: Schleiermacher 1805/1833.

(84) را: Gadamer 1965: 10.

(85) Gadamer 1965: 105، 136-137.

(86) Gadamer 1960: 330.

(87) العبارة مستعملة في **الوجود والزمان** ثلاث مرات (1926أ: 131، 181، 329).

(88) را: Apel 1988أ: 99-101.

إنّ قراءة كتاب **الوجود والزمان** في ضوء مسألة «المعقولية» يجعل العنصر ب من الفقرة 7 من مقدمته بعنوان «تصوّر اللوغوس» (Der Begriff des Logos) (1926أ: 32-34) شاهداً حاسماً على أنّ هيدغر ليس داعية اللامعقول الذي تحدّث عنه كارناب سنة 1931، بل صاحب تخريج مغاير لمسألة المعقولية، لم نبدأ بعدُ في استثماره على نحو جذري نتيجة الشبهة البويطيقية لنصوصه.ربّ تخريج قام على الارتداد من المعاني السائدة لمصطلح اللوغوس، وهي كما أحصاها هيدغر «العقل (Vernunft)، الحكم (Urteil)، التصوّر (Begriff)، التعريف (Definition)، الأساس (Grund)، الإضافة (Verhältnis)» (1926أ: 32)، إلى معانيه الأصلية اليونانية، وهي بخاصة، حسب هيدغر، معاني «δηλουν» – الإظهار و«φαινεσθαι» – الإبانة (نفسه).

هذا الاشتغال على «اللغة العادية» بدلاً من اللغة الاصطلاحية ليس مجرّد مكر فيلولوجي، بل هو خطة طريفة تقوم على قلب الطريقة التقليدية في فهم معنى «اللوغوس»، ومن ثم في تخريج مسألة «الحقيقة» نفسها. فبدلاً من استعمال التصوّر النظري أو الغنوصيولوجي للـ«عقل» في بناء «حقيقة» الموجود، عمد هيدغر إلى ردّ هذا «العقل» والتصوّرات المقترنة به (الحكم، الأساس، العلة، العلاقة والإضافة) إلى الوظيفة الأصلية للكلام كما ارتآها اليونان، أي وظيفة «الإبانة» و«الإظهار»، ومن ثم إعادة تأويل معنى «الحقيقة» بوصفها متقوّمة في ماهيتها بهذا الطابع «البصري» الأصلي في اللوغوس. إنّ «الحقيقي» و«اللاحقيقي» هما هيئتان لما عنه يكون الكلام من حيث ما يقبل دلالة الظهور والاحتجاب (1926أ: 33).

هذه الوظيفة البصرية للوغوس هي التي ينبغي الاحتكام إليها في استفهام الدلالة الحقيقية لإشكالية «المعقولية»: إنّ هيدغر هو أوّل فيلسوف نسقي يجرؤ على الاستغناء عن التصوّر السائد (المنطقي والرياضي) لمعنى «العقل» ويعمد إلى إثارة دلالته الأصلية في اللغة العادية، كما هي متناولة في اللفظ الألماني «die Vernunft»، أي من حيث يحيل على فعل vernehmen الذي يدلّ دلالة «الإدراك» و«السماع» (مثلاً «السماع الطبيعي») والتلقي (1926أ: 34). وهي خطة طبّقها على بقية المصطلحات التي قوبل بها اللوغوس اليوناني في تاريخ الفلسفة الأوروبية:

يقول هيدغر (1926أ: 34): «وإنّه من أجل أنّ وظيفة الـ λογος تكمن في مجرّد ترك شيء ما منظوراً، في **ترك** الموجود **يُتلقّى** (Vernehmenlassen)، إنّما يمكن للـ λογος أن يدلّ على العقل (Vernunft). كذلك، من أجل أنّ الـ λογος لا يُستعمَل فقط في دلالة الـ λεγειν، بل في نفس الوقت في [دلالة] الـ λεγομενον، المشار إليه بما هو كذلك، ومن أجل أنّ ذلك ليس شيئاً آخر سوى الـ υποκειμενον، ما هو، بالنسبة إلى كل مخاطبة أو مناقشة دائرة، كامنٌ في **الأساس** في كل مرة بوصفه [موجوداً] قائماً، يعني الـ λογος من حيث هو λεγομενον [معنى] الأساس، ratio. وأخيراً من أجل أنّ الـ λογος من حيث هو λεγομενον يمكن أيضاً أن يعني: الشيء الذي، من جهة ما هو شيء متخاطَب فيه، قد صار منظوراً في علاقته بشيء ما، في ''علائقيته''، يحتمل الـ λογος دلالة العلاقة والإضافة.

هذا التأويل للـ''الكلام الأبوفنطيقي'' قد يمكن أن يكفي بالنسبة إلى إيضاح الوظيفة الابتدائية للـ الـ λογος.» (1926أ: 34).

إنّ خطة هيدغر هي بذلك الارتداد من دلالات «اللوغوس» في اللغة الاصطلاحية كما استقرّت في نظرية المعرفة الحديثة إلى دلالته الأصلية في اللغة العادية اليونانية. إنّ القصد هو تجذير «المعقولية» (Vernünftigkeit، rationalité) ضمن «اللغوية» (die Sprachlichkeit)[89] التي خرج منها الـ

(89) في **الوجود والزمان** لا توجد عبارة «Sprachlichkeit» بل فقط صفة «sprachlich» (1926أ: 55، 160). ونحن قد عثرنا على هذه العبارة لدى غادمير في العنصر 1 من القسم الثالث من كتاب **الحقيقة والمنهج**، حيث يتأوّل

λογος في أول أمره. وبعبارة أدق: هدف هيدغر هو قلب التمشي السائد في علم اللغة المعاصر الذي يريد أن يبني اللغة بوصفه موضوعا للدراسة بحسب مقاييس العقلانية العلمية:

«إنّ اللغة إنّما توجد هكذا مدعوّة من طرف هيدغر إلى الاشتغال بوصفها نقطة ارتكاز كل مساءلة تتعلق باللوغوس»[90]

إنّ ردّ «لوغوس»/ العقل إلى «لوغوس»/الكلام هو موقف ينطوي على طرافة خاصة، وذلك أنّه ينخرط في تقليد تأويلي يمتد من هامان (Hamann)[91] إلى غادمير[92]، رهانه هو التخلي عن استلاف دلالة «المعقولية» من العقلانية العلمية ومحاولة التعويل على فهم رومانسي للغة بوصفها بنية العالم[93] ومفتاح نمط «المعقولية» الذي من جنس الظاهرة الإنسانية.

ب- هيدغر الثاني ومعقولية «الاعتبار» (die Besinnung) بوصفها البنية الأساسية لـ«فكر تاريخ الوجود» (das seynsgeschichtliche Denken) أو التفلسف تحت هدي السؤال الطوبولوجي «مِنْ أيّ موضع نفكر ؟»

يتفق أهمّ شرّاح هيدغر الثاني على أنّ سنة 1936 هي اللحظة الحقيقية لما سُمّي «المنعرج» (die Kehre) الذي قاده من طريق «الانطولوجيا الأساسية» إلى طريق «تاريخ الوجود».وهو حدث عبّر عنه هيدغر بتأليف كتاب **إسهامات في الفلسفة (عن العهد)**[94] (Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) ما بين 1936 و1938، مدشّناً به جملة من النصوص الخطيرة حرّرها ما بين 1936 و1944، هي على التوالي **الاعتبار** (Besinnung) (1938/1939) **وحول البدء** (Über den Anfang) (1941) **والعهد** (das Ereignis) (1941/1942) **وجسور البدء** (Die Stege des Anfangs) (1944)، **ومجاوزة الميتافيزيقا** (Die Überwindung der Metaphysik) (1938/1939) **وتاريخ الوجود** (Die Geschichte des Seyns) (1939/1940). وهي كتابات ليس فقط تتميّز حسب فون هرمان، أكبر شارح ألماني راهن لهيدغر الثاني، بكونها «تقع مع **إسهامات في الفلسفة** ضمن تواشج وثيق ومخصوص»[95]، بل هي بخاصة، - حسب تعبير لجان غرايش، أكبر شارح فرنسي راهن لهيدغر، أطلقه على كتاب **إسهامات** ونحن نعمّمه على كامل كتابات هذه الحقبة، - «تبسط لأول مرة الورشة الواسعة لفكر مابعد-الميتافيزيقي، يغلب عليه التنقيب عن حقيقية الوجود، المسماة Ereignis»[96].

هذا الفكر ما بعد الميتافيزيقي يجد تعبيرته العليا في عنوان الكتاب الثاني الأهمّ في هذه الحقبة بعد **إسهامات**، نعني عنوان Besinnung: **اعتبار**. ربّ عبارة يشير بها هيدغر الثاني إلى نمط التفكير المناسب في عصر «اكتمال الميتافيزيقا [الذي] يعيّن ويحمل بداية اكتمال الحداثة» (1938/1939: 25). وهو نمط من التفكير أشار إليه بأسماء عدة مثل «السؤال من جهة تاريخ الوجود (die seynsgeschichtliche Frage) (نفسه:37) و«التفكير البدئي» (das anfängliche Denken) (نفسه: 40) و«تفكير الوجود» (das Denken des Seyns) (نفسه: 52) و«التفكير المتعهَّد من قِبل الوجود» (das vom Seyn ereignete Denken) (نفسه: 57) و«التفكير المتأصّل في الوجود» (das Er-denken des Seyns) (نفسه: 66) و«فكر الحرب العالمية» (das weltkriegerische

---

«اللغوية بوصفها تعيّنا للموضوع الهرمينوطيقي» و«اللغوية بوصفها تعيّنا للتنفيذ الهرمينوطيقي». را: Gadamer 1965: 236 وما بعدها، و243 وما بعدها. كذلك: Wohlfart 1984: 208، حيث طبّقها على هيغل.

(90) Souche-Dagues 1999: 15.

(91) را: Wohlfart 1984: 134.

(92) را: Gadamer 1965: 249-250.

(93) نفسه: 1965: 251.

(94) وهو لم يظهر إلا سنة 1989 بوصفه المجلد 65 من **الطبعة الكاملة** وذلك بمناسبة مرور مائة عام على مولد الفيلسوف.

(95) Hermann 1997: 434.

(96) Greisch 2000: 308.

Denken) (نفسه: 28). ولكنّ الاسم الذي انتخبه هيدغر للدلالة على النمط الجديد من التفكير الذي تفرضه مساءلة الوجود بوصفه عهداً هو اسم «التفكير من جهة تاريخ الوجود» (das seynsgeschichtliche Denken) أو «فكر تاريخ الوجود» (نفسه: 43، 80، 89، 92، 93..).

هذا النمط من التفكير من جهة تاريخ الوجود هو ما أشار هيدغر الثاني بعبارة Beinnung – «الاعتبار». إنّ الاعتبار هو نمط التفكير الخاص بالفلسفة التي أخذت على عاتقها أن تحترف الانتقال من نطاق «الميتافيزيقا» إلى أفق «التفكير من جهة تاريخ الوجود»(97)، وذلك عندنا طريقة ما بعد المتعالية في تخريج مهمة «المعقولية الهرمينوطيقية» وإنْ كان ذلك دون التعويل هذه المرة على مصطلح «الهرمينوطيقا» نفسه إذ انسحب من قلم هيدغر الثاني (را: 1954/1953: 97)(98). - سوف نعتمد في تخريج دلالة «الاعتبار» لدى هيدغر الثاني بوصفه مقام «المعقولية» التي من شأن «فكر تاريخ الوجود»، على ما كتبه في سنة 1939/1938 تحت عنوان Besinnung ولم يُنشَر إلا بعد وفاته ضمن المجلد 66 من الطبعة الكاملة سنة 1997. فما معنى Besinnung ؟ وبأيّ وجه هي المقام الأساسي الذي عالج فيه هيدغر الثاني مسألة «المعقولية» في أفق «فكر تاريخ الوجود» ؟

- إنّه لئن كان هيدغر الأول قد استعمل لفظة Besinnung في كتاب **الوجود والزمان** في تسعة مواضع (1926أ: 15، 165، 225، 249، 258، 303، 310، 317، 353)، فإنّ دلالة هذه اللفظة قد ظلّت «منهجية» فحسب ولم تحض بأيّ تخريج إشكالي خاص. ففي جملة هذه المواضع لا تعني Besinnung أكثر من معنى «الاعتبار» بالمعنى المنهجي. مثلاً: يتحدّث هيدغر عن «اعتبار انطولوجي لهيئة الوجود الأخصّ على نحو موضوعاتي» (1926أ: 15) وعن «الاعتبار الفلسفي للـλογος» (1926أ: 165)، وعن «اعتبار مبدئي لطرح الإشكال» (1926أ: 249، هامش1) وعن «اعتبار نظري محض» (1926أ: 258) وعن «اعتبار منهجي أصيل echte methodische Besinnung)» (1926أ: 303) وعن «الاعتبار المنهجي المطلوب (geforderte methodische Besinnung)» (1926أ: 310) وعن «اعتبار طابع الوجود المميّز للأداة تحت-اليد» (1926أ: 353)(99).

إنّ الجديد لدى هيدغر الثاني وكما يبدو من مخطوط 1939/1938 هو أنّ Besinnung لم تعد محصورة في دلالة «منهجية» أو موضوعاتية (thematisch)، بل صارت تشير إلى نمط التفكير المخصوص الذي من شأن «فكر تاريخ الوجود». - إنّ ما أوحى لنا بإمكانية أخذ «الاعتبار» (Besinnung) بوصفه ضرب المعقولية الخاصة بالتفكير من جهة تاريخ الوجود هو هذه القولة الحاسمة لهيدغر الثاني:

«إنّ الاعتبار هو مجاوزة «العقل»، سواء أكان مجرّد إدراك للمعطى سلفاً (νους)، أو كان إحصاء وتفسيراً (ratio)، أو كان تخطيطاً وتأميناً».

دون «العقل» إنما تبقى ماهية الحقيقة موصدة. إنّه يحترف - وهو ليس سوى- التفكير المتلفت نحو الموجود، الذي هو دوماً أساسي من حيث الواجهة [فحسب]». (1939/1938: 48-49).

---

(97) را: Greisch 2000: 310.

(98) قا: Bianco 1989: 206، حيث يفترض أنّ هيدغر الثاني قد مرّ من الدلالة «الحديثة» للهرمينوطيقا بوصفها «تفسيراً» (Auslegung) و«تأويلاً» (Deutung) إلى المعنى القديم لفعل «hermeneuein» الذي يشير إلى عمل هرمس الرسول بين الإلهيين وبني الإنسان، بحيث قد تعني الهرمينوطيقا «استلام الرسالة والنبأ».

(99) هذه الدلالة «المنهجية» للفظة Besinnung هو ما أثبته مترجمو **الوجود والزمان**: فالمترجم الفرنسي فيزان (Vezin) قد اختار مقابلا لها لفظة «méditation» في مناسبتين (1986: 41، 212) ثم استقرّ في باقي المواضع على لفظة «réflexion» (1986: 276، 303، 312، 362، 370، 377، 415). أمّا المترجمان الانغليزيان ماكري وروبنسون، فقد تراوحا أساسا بين فعل «consider» (1962: 36، 268، 595، 404) ومصدره «consideration» (1962: 302، 350، 358، 365) ولم يثبت لفظا آخر، هو «ken» التي تعني الإدراك أو الفهم أو المعرفة، إلا في مناسبة واحدة (1962: 209).

- إنّ «العقل» (هكذا بين ظفرين) هو إشارة اصطلاحية جدّ محددة إلى المفهوم الحديث للعقل من حيث ما يجد في معنى «التفكّر» (Reflexion) هيئته النموذجية. إنّ المقصود هو «العقل المركّز على الذات (la raison centrée sur le sujet)»، قطب الرحى التي تدور حولها «فلسفة التفكر» (philosophie de la réflexion)[100]. ولكن «مجاوزة العقل» إلى أين ؟ ومن أي جهة نأتي إلى هذه المجاوزة ؟ - إنّ مقدمة كتاب **الاعتبار**[101] تساعدنا على التقاط العناصر الأولى نحو بعض الإجابة. فالمجاوزة لا تعنى مجرّد تخطّي مستوى «العقل» الذاتي إلى عقل «موضوعي» أو «مطلق» مثلاً، بل هي غير ممكنة دون «قفزة (der Sprung) من أبعد تذكار إلى ميدان لا أسَّ له» (1938/1939: 5)، بمعنى من «تاريخ الميتافيزيقا» إلى «التفكير البدئي». أمّا شروط التهيّؤ إلى هكذا قفزة فهي كما تقول القصيدة:

«احمل أمامك
مَنْ ؟ الوحيدة
مَنْ هو الإنسان ؟
قل بلا كلل
ما ؟ الوحيدة
ما هو الوجود ؟

لا تبخس أبدا
كيف؟ الوحيدة
كيف هو حلفهما؟» (1938/1939: 5)[102].

إنّ «مجاوزة العقل» /الذات أو العقل/التفكر هو حركة انتقال طريفة من جيل من الأسئلة إلى جيل آخر: من سؤال كانط «ما هو الإنسان؟» إلى سؤال آخر[103] لم يكن ليجد سبيلاً إليه هو سؤال «من هو الإنسان؟»، ومن سؤال ميتافيزيقا أرسطو «ما هو الموجود؟» إلى سؤال غير ميتافيزيقي لأنّه لا يسأل عن «موجودية» الموجود، هو «ما هو الوجود؟»، ومن سؤال المحدثين عن «العلاقة ذات/موضوع» (Subjekt-Objekt-Beziehung) (1926أ: 59، 216، 388) إلى سؤال يلتمس طريقه فيما أبعد من «اكتمال الحداثة» هو سؤال «كيف هو حلف» الإنسان والوجود؟، - وقد نقول: كيف هو «العهد» (der Bund)[104] بينهما. وعلى خلاف «العقل/التفكر» الذي يخلط بين «الحقيقة» و«اليقين»، ينبّه هيدغر إلى أنّ «الاعتبار» يفترض سلفاً أن نقرّ بما يقول القصيد 6أ من مقدمة **الاعتبار**:

«نحن لا نعرف الغاية وما نحن إلا مسير» (1938/1939: 9)

نحن «مسير» (ein Gang) ولسنا «أسياداً ومالكين للطبيعة».إنّ الموجود لم يعد مجرّد «موضوع»

---

(100) عند نقد معنى «العقل» كما تعرضه «فلسفة التفكر» لا يفعل هيدغر سوى الالتحاق بتقليد نقد فلسفات التفكر كما دشّنه هيغل. وبعامة في تقليد نقد عقلانية التنوير كما دشّنتها الرومانسية الألمانية. راجع: Habermas 1985: 27-28، 36، 39، **159** ؛ Gadamer 1965: 132-133.

(101) تتألف مقدمة كتاب **الاعتبار** من 8 قصائد (مرقمة من 1 إلى 7، مع احتساب 6أ و6ب) ومدخل نثري.

(102) ترجم غرايش هذا الشطر من القصيدة إلى الفرنسية في: Greisch 2000: 309.

(103) معنى «الآخر» نبّه عليه هيدغر منذ القصيد الثاني (وبالأحرى الأول لأنّ القصيد الأول عبارة عن «شاهد» من الشعر اليوناني)، الذي يحمل عنوان «التفكير الآخر (Das andere Denken) (1938/1939: 4).

(104) علينا أن نقرأ سؤال هيدغر «Wie ist ihr Bund ?» بوصفه إشارة «شعرية» إلى مشكل «فلسفي» حاسم هو الذي بنى عليه معنى Ereignis: إنّ لفظة der Bund تعني 1- الصلة والرباط (lien)، 2- الحلف (alliance) والميثاق (pacte)، 3- الاتحاد (بالمعنى السياسي)، و4- العهد (testament) كما في عبارة «العهد القديم (der Alte Bund)» و«العهد الجديد (der Neue Bund)».

تتشئه «ذات» سائدة هي مصدر «المعنى»» - ذلك أنّ عصر «التقنية»، أي اللحظة المكتملة أو النهائية من انقطاع «الموجود» عن كل صلة ماهوية بالوجود، قد ردّ دلالة الموجود إلى ما يسميه هيدغر بعبارة جامعة هي «die Machenschaft» التي تعني «التصرّف» في الموجود ولكن أيضاً «تدبير» أو «تسخير» أو «صناعة» الموجود وتشكيله وتعيينه:

«يعني التسخير (Machenschaft) هنا قابلية التصريف (Machbarkeit) للموجود الصانعة والمشكّلة لكل شيء، على نحو بحيث أنّه ضمنها فقط تتعيّن موجودية الموجود الذي تخلّى عنه الوجود (و [إمكانية] تأسيس حقيقته). [..] إنّ عصر اكتمال الحداثة إنما يؤدي بعدُ في ماهيته إلى سلطة التقنية على الموجود وعجزها إزاء الوجود فلا يمكنه أبداً أن يضع التقنية بوصفها أساساً له.» (1938/1939: 16-17)

إنّ هيدغر يتأوّل التقنية بوصفه تصرّفاً جذرياً في الموجود بحيث لا يبقى له من معنى لوجوده سوى قابلية تصريفه من قِبل الحيوان التقني. إنّه تسخير ينتهي إلى «إبادة» (Vernichtung) الموجود؛ وهذه الإبادة النسقية للموجود من جهة ما هي ماهية «التسخير» التقني، يسميها هيدغر «الجبروت» (die Gewalt): إنّ سلطان التقنية على الموجود هو جبروت أصلي يكمن في ماهية العلاقة «المموضعة» التي يبنيها الإنسان / الحيوان التقني مع الموجود.

«إنّ الجبروت المنفلت من عقاله الذي في ماهية التسخير لا يمنح في كل مرة سوى السلطة ولا يؤسس السيادة (Herrschaft) أبداً؛ وذلك أنّ التسخير هو [..] آخر الأمر قضاء على كل قرار. والحال أنّ السيادة انما تنبثق من قدرة القرار المؤسسة؛ إنّ السيادة ليس فقط تملك الأهلية، بل هي القدرة الحرة التي من شأن التأهيل الأصلي لا للموجود وانما للوجود ذاته. إنّ السيادة هي أهلية الوجود بما هو الوجود. وإنّ كلّ سيادة لهي بدئية ومن شأن البدء.» (1938/1939: 17)

إنّ طرافة هذا التأويل لا تقف عند التمييز الرشيق بين «السلطة» (die Macht) المتأتية من التدبير التقني للموجود و«السيادة» (die Herrschaft) الصادرة عن التفكير في الوجود، - بل في كون هيدغر قد أحصى في المعقولية التقنية خمسة ظواهر حاسمة من المثير أنّها تعبّر عن نفسها في مفاهيم ميتافيزيقية، هي على التوالي: «الديناميكي» (das Dynamische)، أي القوة المنفلتة من عقالها، و«الشمولي» (das Totale)، أي ماهية السلطة التي لا تترك شيئاً خارج دائرتها، و«الامبريالي»(das Imperiale)، أي «الطابع الأمري للسلطة»، و«العقلي» (das Rationale)، أي «الطابع الحسابي في كل ما هو من جنس الأوامر»، و«الكوكبي» (das Planetarische)، أي أنّ حدود السلطة التقنية المتاحة لا حدود لها سوى حدود الأرض نفسها ومن ثمّة تجنيد الكوكب نفسه بوصفه «صورة للسلطة»(als Machtgebilde)(1938/1939: 18).- بذلك يبدو «الاعتبار» (die Besinnung) نمطاً من التفكير الذي يقع ما وراء فلك «العقل» (ratio) التقني الذي لا يعرف من علاقة مع الموجود غير التصرّف «الديناميكي» و«الشمولي» و«الامبريالي» و«العقلي/الحسابي» و«الكوكبي». – إنّ «معقولية الاعتبار» تقع إذن ما وراء فلك «معقولية العقل/الـ ratio»، من أجل أنّها لا تقوم على «القابلية القصوى للتصرّف» في الموجود، بل على «التفكير المتأصّل في الوجود (das Er-denken des Seyns).

«إنّ الدا-زين هو الاضطلاع بالحاجة الماسة إلى تأسيس ما لحقيقة الوجود (Seyn)، وهو بدءٌ من شأن التاريخ الذي لا قصص فيه. أن نأخذ الأهبة لهكذا اضطلاع في شكل علم بالوجود، انما يُسمّى ذلك الاعتبار (Besinnung) في سبيل **التفكير**؛ وذلك من أجل أنّ التفكير يسائل حقيقة الوجود ضمن القول غير المجازي للألفاظ. [..] ومن أجل أنه انما في اللفظ وبوصفه لفظا يكون (west) الوجود، فإنّ كل ''جدلية'' للـ''قضايا'' و''المفاهيم'' تتحرّك دوما ضمن ما هو موضوعي وتصدّ كلّ خطوة نحو الاعتبار.[..]

إنّ كل حسم لا يكون بذلك أبداً نقداً تأريخياً ينبغي عليه أن يبقى في كل مرة في نطاق عصره. إنّ الحسم يتهيّأ بوصفه اعتبار لماهية العصر الذي يقع عند **اكتمال الحداثة**.[..] لذلك لا يعني تهيّؤ الحسم الإعداد لهذا [الحسم] نفسه، كما لو كان أو ما يزال صنيعاً (Gemächte) ممكناً في الإنسان. إنّه لا يهيِّئ إلا فضاء-لعب-الزمان (der Zeit-Spiel-Raum) الذي فيه ينبغي أن يحدث (ereignen) تحوّل **ماهية** (..) الحيوان العاقل على نحو تاريخاني. من أجل هذا التهيّؤ ينبغي على الاعتبار المفكّر (die denkerische Besinnung) ألا يعرف من نفسه أيضاً إلا كونه فعلاً **ما** (eine) سابقاً على التفكير، ربما كان الأوسع مدى، ولهذا السبب أن يلج بنفسه إلى الاعتبار الأكثر حدة بوصفه اعتبار النفس **البدني** (Selbstbesinnung) للفلسفة.

[..] إنّ الضرورة التي من شأن ما هو غير محسوم منذ البدء الأول انما هو أساس الاعتبار المفكّر.[..] غير أنّ هذا الأساس لا يبسط قوة التأسيس التي له إلا حينما يصدر هذا الاعتبار المفكّر من العلم ''الذي من شأن'' (des) (مضاف إلى تاريخ الوجود) الدا-زين.» (1938/1939: 22-24 و41).

إنّ ما يلفت النظر هو حرص هيدغر على تمييز «الاعتبار» عن الأشكال الرئيسة للتفكير في الفلسفة الغربية: فالاعتبار ليس «جدلية» «القضايا» و«المفاهيم» (» Dialektik der ''Sätze'' und ''Begriffe'') التي تعوّض «الموجود» بـ«الموضوعي» (Gegenständliches) المجرّد من كل علاقة عيانية؛ وهو ليس «نقداً تأريخياً» (historische Kritik) لآراء ومذاهب عصر لا يستطيع من ثمة الإفلات من أحكامه المسبقة حول نفسه وحول العصور الأخرى؛ وبخاصة هو ليس «تفكّراً» (Reflexion) بالمعنى الذي تحدّد به معنى التفكير في فلسفات الوعي من ديكارت إلى هوسرل. إنّ الاعتبار ليس جدلاً أخرساً للقضايا لأنّه تفكير في تاريخ الوجود وهو ليس نقداً تأريخياً لعصر ما لأنّه تأسيس لحقيقة الوجود وهو ليس تفكّراً خاصاً بالوعي لأنّه «اعتبار بدنيّ للفلسفة بنفسها» (anfängliche Selbstbesinnung der Philosophie).

- نحن الآن قد توقرنا على إيضاح لوجهي «المعقولية» لدى هيدغر، نعني «المفهومية» في أفق الانطولوجيا الأساسية و«الاعتبار» في طوبيقا تاريخ الوجود، وصار بذلك مطلوباً أن نوضح طبيعة الدور الذي يؤديه معنى «الزمان» في هيكلة هاتين الصيغتين.

3- «الزمانية» بديلاً عن «الذاتية» في فهم «المعقولية»: أو الزمان بوصفه «الأفق المتعالي» (der transzendentale Horizont) للمفهومية لدى هيدغر الأول و«العهد» (das Ereignis) بوصفه فضاءَ-الزمان الذي من شأن «اعتبار» تاريخ الوجود لدى هيدغر الثاني

إنّ الإقرار بأنّ هيدغر قد تحرّك طيلة مسيرته في نطاق الانتقال المعاصر من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة يدعونا ليس فقط إلى قراءة برنامج «الانطولوجيا الأساسية» (هيدغر الأول) وإشكالية «تاريخ الوجود» (هيدغر الثاني) بوصفهما صيغتين أخريَيْن من المنعرج اللغوي القاري، بل وأيضاً وبنفس القدر إلى التساؤل عن وجه الطرافة في اعتزام هيدغر الأول «تفسير الزمان بوصفه الأفق المتعالي للسؤال عن الوجود» (1926أ: 41) وإعلان هيدغر الثاني بأنّ «فضاء-الزمان إنّما ينتمي إلى الحقيقة في معنى التأصّل في كينونة الوجود بوصفه عهداً» (1936/1938: 372).

إنّه إذا كانت الرومانسية الألمانية قد مثّلت حلقة الانتقال[105] من نطاق «نظرية المعرفة» (ديكارت، لوك، هيوم، كانط) إلى أفق المثالية الألمانية بوصفها «الشكل الفلسفي من الرومانسية» (فيشته، شيلنغ، هيغل)، - فإنّ هيدغر[106]، من جهة ما هو علامة على «نصّانية» (textualisme) أساسية، يمكن قراءته بوصفه «رومانسية ما-بعد-فلسفية» (romantis postphilosophique)، تقوم على زحزحة النموذج النظري للفيلسوف من «القضايا العلمية» إلى «التشكيلات الخطابية»[107]، ومن ثمّ معاملة كل من العلم والفلسفة بوصفهما «جنسين أدبيين» (genres littéraires) في أفضل الأحوال[108]. ونحن لا نستعمل صفة «رومانسي» (romantique) في دلالتها التاريخية، بل بالمعنى الطوبيقي الذي يعطيه رورتي لهذا المصطلح: إنّ الموقف الرومانسي لا يحيل على «الأشياء» بل على «النصوص» بعامة؛ وهو لا يقوم على التمييز بين «القضايا» الصادقة والكاذبة بل يبحث عن «المعجم الجيّد» (le bon vocabulaire) لأنّ ما يحرّكه هو السؤال «أيّ معجم نستعمل؟»؛ وأخيراً فإنّه موقف لا يرى في «المعجم العلمي المستعمل غير معجم من بين معاجم أخرى»، وأنّه ليس من الضروري أن نسلّم بأوّلية المفردات العلمية أو أن نردّ المفردات الأخرى إليها[109].

- إنّه في سياق هذا النحو من التفلسف «الرومانسي» أتى هيدغر إلى تدبير نمط مخصوص من «المعقولية الهرمينوطيقية»، أوّلاً، في حقبة «الانطولوجيا الأساسية» منظوراً لها في ضوء المنعرج اللغوي، من خلال «هرمينوطيقا اللوغوس» (1926أ: 25)التي تقوم على الانتقال من «بما هو الأبوفنطيقي» إلى «بما هو الهرمينوطيقي» (1926أ: 258) بواسطة تجذير معنى «الزمان» بوصفه أفقاً متعالياً لإرساء ضرب من «هرمينوطيقا الهُو» يعتبرها الأساس الأصيل لتخريج مسألة «مفهومية» (Verständlichkeit، intelligibilité) معنى الوجود (1926أ: 4) ؛ وثانياً، في حقبة «تاريخ الوجود»، من خلال ما يسميه هيدغر الثاني في محاضرة 1950 عن اللغة، «التفكير على إثر اللغة» (penser en suivant le langage) (1950ب: 15-16)، وذلك بوصفه طريقاً لم يعد متعالياً بل صار تاريخانياً لـ«اعتبار» (Besinnung) معنى «اللوغوس» في ضوء كينونة الوجود بوصفه «عهداً» (das Ereignis). - ونحن غرضنا الآن أن نقدّم صيغة بيانية عن دور مسألة «الزمان» في تخريج معنى «المعقولية» في كتابات هيدغر الأول ثم الثاني توالياً.

---

(105) عن الرومانسية بوصفها «منعرجاً» بالنظر إلى العقلانية الحديثة التي تكتمل في ظاهرة التنوير راجع: Gadamer 1965: 130-132.

(106) عن المسافة التي قطعها هيدغر بالنظر إلى الرومانسية راجع: نفسه: 133، 137.

(107) Foucault 1972: الفصل 2.

(108) Rorty 1982: 141، 143.

(109) Rorty 1982: 142.

أ- الزمان بوصفه أفقاً متعالياً للمفهومية لدى هيدغر الأول (1919-1926):

إنّ إشكالية هيدغر قد تكوّنت منذ أول أمرها من همّين متوازيين وإنْ كانا غير منفصليْن: فمن جهة نجد همّ «المباحث المنطقية»[(110)] التي بدأت منذ مقالة 1912 «بحوث مستجدة في المنطق (Neuere Forschungen über Logik)» وتواصلت في أطروحة 1913 عن **نظرية الحكم في المذهب النفساني** (Die Lehre vom Urteil im Psychologismus) وأطروحة التأهيل سنة 1915 عن **نظرية المقولات ونظرية الدلالة لدى دونس سكوت** (Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus)، وندوة صيف 1916 عن «كتابات أرسطو المنطقية» ودرس شتاء 1917/1916 عن «المسائل الأساسية للمنطق»، وهو توجّه في البحث تمّ تجذيره بدءً من 1919 تحت عنوان فكرة «العلم الأصلي» وذلك خاصة في درس صيف 1922 عن «تأويلات فينومينولوجية لأرسطو: الانطولوجيا والمنطق» وفي تقرير ناتورب سنة 1922 وأخيراً في درس 1926/1925 **المنطق. حول مسألة الحقيقة**[(111)]، إذا لم نعتبر مع بعض الشرّاح أنّ **الوجود والزمان** نفسه هو كتاب في المنطق[(112)].

ومن جهة أخرى، نحن نجد همّ البحث في «مفهوم الزمان» الذي دشّنه درس التأهيل سنة 1915 بعنوان «مفهوم الزمان في علم التاريخ» (Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft)، ثمّ تمّ تأصيله بخاصة في دروس 1919-1923 تحت عنوان «هرمينوطيقا العيانية» وجُمعت أطرافه في برنامج محاضرة 1924 بعنوان «مفهوم الزمان»، وأخذ هالة عليا بخاصة في درس صيف 1925 بعنوان «تاريخ مفهوم الزمان: مقدمات نحو فينومينولوجيا الطبيعة والتاريخ»، الذي يُعد المسوّدة قبل الأخيرة من الجزء المنشور من **الوجود والزمان**. - أمّا من ناحية تاريخ النصوص، فقد بدأ يتوضّح راهناً أنّ إشارة هيدغر إلى سنة 1919 في أحد هوامش **الوجود والزمان** (1926أ: 72، هامش1) بوصفها لحظة انبثاق الطريق الذي قاد إلى كتاب 1927، ومن ثم فاصلاً حاداً بين حقبتين في مسيرته، هو معطى ينبغي إعادة التأريخ له على نحو يبيّن حدوده[(113)]. فإنّ ما سمّاه هيدغر «هرمينوطيقا فينومينولوجية» (phänomenologische Hermeneutik) في درس صيف 1919 «الفينومينولوجيا وفلسفة القيم المتعالية» (1919ب: 131) وصار في كتاب 1927 يحمل أسماء عدة مثل «هرمينوطيقا الدازين» (1926أ: 436) و«"هرمينوطيقا" الـ λογος» (1926أ: 25)، - هو سلوك «نظري» لم يظهر فجأة بل سبقته «مسوّدات» عدّة دشّنتها كتابات هيدغر الشاب، وجذّرتها دروس ما بعد 1919 وأعطاها كتاب **الوجود والزمان** صيغتها الصناعية.

إنّ نكتة الإشكال تكمن في طبيعة العلاقة التي يفترضها هيدغر بين كتاباته «المنطقية» وبحوثه في «مفهوم الزمان». إنّ سنة 1915 قد شهدت مولد طرفيْ العلاقة في مسيرة هيدغر: أطروحة «منطقية» (كانطية-جديدة وهوسرلية) عن **نظرية المقولات ونظرية الدلالة لدى دونس سكوت** من جهة، ودرس «هرمينوطيقي» (دلتائي[(114)]) عن «مفهوم الزمان في علم التاريخ» من جهة أخرى. هذا المولد المزدوج، المنطقي-الزماني لإشكالية هيدغر، قد ظلّ يخيّم على مباحثه طيلة حياته؛ ربّ ازدواج لم تكن صعوبة تأويل معنى «الواو» في عنوان كتاب **الوجود والزمان** غير أشهر صورة عنها فحسب.

---

(110) عن عبارة «المباحث المنطقية»، را: Oudemans 1990: 85-105؛ Courtine 1996: 7-8.

(111) عن جميع هذه المعطيات را: Kisiel 1993: 469-476.

(112) Vukicevic 1988: 4.

(113) ذلك ما صار مفروغاً منه بعد الرسم الكرونولوجي لمسيرة هيدغر، من 1915 إلى 1927، الذي ضبطه تيودور كيسيال المشهور اليوم بإحاطة بتاريخ نصوص هيدغر غير مسبوقة، وخاصة كما بسطها في كتابه العمدة **نشوء الوجود والزمان لهيدغر** (*The Genesis of Heidegger's* **Being and Time**) الذي نشره سنة 1993. فهو يميّز بين ثلاثة نشوءات لكتاب **الوجود والزمان**: أ- في شكل «هرمينوطيقا الحياة العيانية» (1915-1921)؛ ب- في شكل «نقض للانطولوجيا الأوسيولوجية لأرسطو بواسطة انثرولوجيته» (1921-1924)؛ ج- في شكل «إعادة رسم السؤال الكلاسيكي عن الوجود رأساً انطلاقاً من الحركية الزمانية للحالة الإنسانية» (Kisiel 1993: 8-9).

(114) نسبة إلى دلتاي.

- لقد بات ممكناً القول اليوم، بفضل ما نُشر من **الطبعة الكاملة**، إنّ ظهور مصطلح «الزمانيّة» (Zeitlichkeit) انما هو حدث جدُّ سابق على المعالجة التي قنّنها كتاب **الوجود والزمان** سنة 1927. فإنّ المتصفح لما جاء في دروس الحقبة السابقة على هذا التاريخ والتي يرجعها هيدغر نفسه(1926 أ، ص72 هامش1) والشرّاح من بعدُ (بوغلار 1963، ص 35 ؛ كيسيال 1993، ص 15-17 ؛ غرايش 1994، ص13) إلى سنة 1919 بوصفها بداية حاسمة لها، انما يجد أنّ سياقاً بعينه كان قد هيّأ المجال أمام إمكانيّة اهتداء هيدغر إلى مسألة الزمانيّة أكان ذلك من جهة الاصطلاح أم من جهة الاستشكال. ونحن يمكن أن نصف هذا السياق كما يلي: أوّلا من جهة الموضوع حيث يتعلّق الأمر بما يسمّيه كيسيال (1993، 116 وما بعدها) «تفكيك الحياة» (deconstruction of life)، وهو على ما يبدو غرض درسيْ شتاء 1919-1920[115] وصيف 1920[116]. وثانياً من جهة التوجّه حيث يتّخذ من **التجربة المسيحيّة الأصليّة** قبلة إشكاليّة، وهو مقصود درسيْ شتاء 1920-1921[117] وصيف 1921[118]. وثالثاً من جهة التأصيل حيث يتلفت خاصّة إلى أرسطو، وذلك هو مطلب درسيْ شتاء 1921-1922[119] وصيف 1922[120]، وهو مطلب يجد له صياغة مركزة في تقرير 1922[121] الذي كان يُفترض أن يكون «مقدّمة» لكتاب قادم عن أرسطو لم يظهر قطّ. وأخيراً من جهة البرنامج الهرمينوطيقي الذي ينتهي إليه هيدغر عندئذ، حيث يعلن أنّ المهمّة المنوطة بعهدة الفلسفة بعامة هي «هرمينوطيقا العيانية» (Hermeneutik der Faktizität)، وذلك هو غرض درس صيف 1923[122].

---

(115) عنوان هذا الدرس هو «المسائل الأساسيّة للفينومينولوجيا». أمّا في رسمه الألماني فهو:
-*Grundprobleme der Phänomenologie*, in GA 58 (1992).
-عن عرض خاص لهذا الدرس انظر: كيسيال 1993، ص 117-123 ؛ وغرايش 1994ب ص 134-152. وكذلك بعض إشارات غرايش 1994أ، صص23، 26-27، 30، 36، 39، 40.

(116) عنوان هذا الدرس هو: «فينومينولوجيا الحدس والعبارة. نظريّة التكوّن الفلسفيّ للمفهوم». وهذا العنوان في الألماني:
«Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung», in: GA 59 (1993).
أمّا عن عرض خاص لمضمون هذا الدرس فيمكن الرجوع إلى: كيسيال 1993، 123-137.

(117) عنوان هذا الدرس هو: «مدخل إلى فينومينولوجيا الدّين». وهذا عنوانه في الألمانيّ:
«Einleitung in die Phänomenologie der Religion» , in: GA 60 (1995) 1-156.
-أمّا عن عرض خاص لمضمون هذا الدرس فيمكن الرجوع إلى: كيسيال 1993، 151-191.

(118) عنوان هذا الدرس هو: «أغسطينوس والأفلاطونيّة المحدثة». أمّا رسمه في الألماني فهو:
«Augustinus und der Neoplatonismus», in GA 60 (1995) 157-246.
-عن عرض خاص لهذا الدرس انظر: كيسيال 1993، ص 149-219.

(119) عنوان هذا الدرس هو: «تأويلات فينومينولوجيّة لأرسطو. مدخل إلى البحث الفينومينولوجيّ». أمّا رسمه في الألماني:
-*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* , in GA 61 (1985a, 1994b).
-عن عرض خاص لهذا الدرس انظر: كيسيال 1993، ص232-238. وكذلك إشارات غرايش 1994 أ، ص 30-40.

(120) عنوان هذا الدرس هو: «تأويل فينومينولوجيّ لمختارات من أنطولوجيا ومنطق لأرسطو». أمّا العنوان في رسمه الألمانيّ فهو:
-*Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* , in GA 62.
-عن عرض خاص لهذا الدرس انظر: Kisiel 1993، ص238-248.

(121) أخذ هذا التقرير هذا العنوان: «تأويلات فينومينولوجيّة لأرسطو(بيان الوضعيّة الهرمينوطيقيّة)». وهذا رسمه في الألماني:
-*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*.- *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*. Texte original et traduction française par J. F. Courtine (Trans-Euro-Repress , Mauvezin , 1992).
-أمّا عن عرض خاص لمضمون هذا التقرير انظر: Kisiel 1993، 248-271.

(122) عنوان هذا الدرس هو: «الأنطولوجيا. هرمينوطيقا العيانية». وهذا رسمه في الألماني:
-*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (Sommersemester 1923) , in: GA 63 (1988).

كيف نتحرّك داخل هذا السياق الذي لا يهمّنا على الحقيقة إلاّ من حيث أنّه كان السياق الذي ظهر في غضونه أوّل استعمال للفظة «الزمانيّة» (Zeitlichkeit) ؟ - نحن نعثر لدى كيسيال[123] (1993، ص 510) على تأريخ دقيق شبه كامل سواء لظهور هذا اللفظ أو للسياق الذي اشتغل فيه، حيث يبيّن أنّ أوّل استعمال للفظة «الزمانية» يعود إلى درس صيف 1920 الذي ألقاه هيدغر بعنوان «فينومينولوجيا الحدس والعبارة. نظرية التكوّن الفلسفيّ للمفهوم». على أنّ الاستعمال الاصطلاحيّ الدقيق للفظة الزمانية لا يبدأ في الاشتغال إلاّ منذ تقرير 1922 عن أرسطو، حين أخذ هيدغر في اعتماد الزمانيّة كجهة جوهريّة لاستبصار معنى الوجود الإنسانيّ بما هو كذلك، وذلك بعد استثمار أوّليّ طريف لهذا المصطلح في تأويل التجربة الأصليّة للحياة المسيحيّة في درس شتاء 1920-1921 الذي ألقاه هيدغر بعنوان **مدخل إلى فينومينولوجيا الدّين**. بيد أنّ تشخيص كيسيال يسكت بعض السكوت عن الدور الحاسم الذي أدّاه درس صيف 1923. ونحن نجد أنّ ميشال هار (1994، ص 74-76) قد أبرز وإن بشكل من الاقتضاب وجهاً من وجوه الطرافة في هذا الدرس: أنّه قد انكبّ على نحو غير مسبوق على استفصاح طريف للزمانيّة ولكن من حيث هي «زمانيّة سائدة»، أي «زمانيّة اليوم (Heute)» أو الزمانيّة من جهة ما هي في مقام «الوعي التاريخيّ» المعاصر. على أنّنا نفترض أنّ بيت القصيد في هذا الدرس ليس استفسار معنى التاريخ فذلك مبذول بعدُ في الدروس السابقة (هيدغر 1919ب، ص 132-135 ؛ درس صيف 1920 حسب عرض كيسيال 1993، ص 127-130 ؛ 1920-1921، ص31-54 ؛ 1921-1922، ص 62-76)، وانما أنّ مصطلح الزمانيّة قد بدأ في تأدية وظيفة خطيرة، ألا وهي مرادفة «العيانية» نفسها ؛ ووجه الخطر ههنا أنّ معنى العيانية في «هرمينوطيقا العيانية» ليس سوى المعنى الأخصّ للدازين نفسه.

أمّا فيما يتعلق بالصيغة المكتملة لمسألة الزمانية كم يعرضها كتاب **الوجود والزمان** فنحن نعتمد في تخريج هذا المشكل على الإشارات المنهجية المضيئة التي نعثر عليها في المجلّد الثالث من عمل ريكور الكبير **الزمان والسرد** (1985، ص114-115، 122). إنّ الأمر يتعلق بخطّة مضروبة لغرض بعينه، يسمّيها ريكور «خطّة الأجل» (stratégie de delai) (نفسه، ص 114) أو «خطّة التأخير» (stratégie de retardement) (نفسه، ص122). ووجه الخطّة ههنا هو حسب ريكور تفادي «المعضلات» التي ما فتئت تنخر كل مبحث الزمان منذ أرسطو وأغسطين إلى كانط وهوسرل ؛ ربّ معضلات هي ناتجة عن خطّة بحث يسمّيها ريكور «خطّة مخاصر الطريق» (stratégie de raccourci) وذلك بخاصة كما لدى هوسرل الذي يفتتح بحثه في ظاهرة الزمان باستبعاد الزمان الموضوعي أو الانصراف إلى وصف متشعّب لظواهر لا شأن لها مثل ظاهرة «الرنين» (le son) وغيره (نفسه، ص122).

كيف تتجلى خطّة التأجيل في البلورة الهيدغرية لمسألة الزمان ؟ - يفترض ريكور أنّ كتاب **الوجود والزمان** (كما نُشر) يمكن قراءته على أنّه قائم على خطّتين، خطّة التأجيل و«خطّة المعاودة» (stratégie de la répétition). فأمّا خطّة التأجيل فهي تلك التي بنى عليها هيدغر القسم الأوّل «التمهيدي» والفصلين الأوّل والثاني من القسم الثاني الذين خصّصهما للفحص عن ظاهرتي الموت والضمير (§§9-60). فهذه المباحث كلها آجال ضُربت قبل الخوض في أمر الزمان، وهو ما أنجزه هيدغر على نحو صناعيّ في الفصل الثالث من القسم الثاني (§§61-66). وأمّا خطّة المعاودة فإنّها تبدأ منذ الفصل الرابع من القسم الثاني حيث يقوم هيدغر باستئناف لكلّ مباحث القسم الأوّل، أي تلك المتعلقة بالوجود-في-العالم ومقامات الهنا وتجد في معنى العناية هالتها العليا، استئنافاً يكشف عن دلالتها الزمانية (§§67-71).- ولكن من أجل أنّ غرض

عن عرض خاص لهذا الدّرس انظر: Kisiel 1993، ص 274-275 و330-330 ؛ وGreisch 1994 أ، ص 37-38 و40-41 ؛ وHaar 1994، ص 74-76.

(123) را: Kisiel 1993: 510.

هيدغر من هذه المعاودة الزمانية لبنى الدازين اليومي لا تتعدّى مطلب «التحقق» (Bewährung) من «القوّة المقوّمة» للزمانية (1926أ، ص331) فإنّنا نأخذ بتأويل ريكور في كون هذا الفصل الرابع الذي نهض بخطّة المعاودة الزمانية لليومية يمكن هو نفسه أن يُعتبر ضرباً من «الأجل الإضافي» (ريكور Ricoeur 1985، ص122) الذي جعله هيدغر «متخللاً» (intercalé) بين مبحث الزمانية بما هي كذلك في الفصل الثالث ومبحث التاريخية في الفصل الخامس.

إنّه بعد المعاودة الزمانية لهرمينوطيقا الهو اليومي، انما بلغ هيدغر إلى الصعوبتين الأساسيتين اللتين تهدّدان مسألة الزمانية من الداخل، ألا وهما أوّلاً: كيف يتزمّن الدازين من حيث هو زمانية ؟ وبعبارة أدقّ: ما هي «بنية تزمّن الزمانية» (Zeitlichkeit die Zeitigungsstruktur der)؟ (1926أ، ص332)- حيث أنّ بنية تزمّن الزمانية انما هي حسب هيدغر ليست شيئاً آخر سوى «التاريخية» (die Geschichtlichkeit) (1926أ، ص332). وثانياً: «داخل» أيّ نمط من الزمان يمكن للدازين أن يلاقي الموجودَ داخل العالم ؟ - إنّ الجواب هو أنّ الزمان الذي يوجد «فيه» الموجود داخل العالم هو «الزمانية الظرفية» (die Innerzeitigkeit) (1926أ، ص333). وإنّه من أجل تبيان هذين الوجهين الجديدين من زمانية الدازين، نعني التاريخية والزمانية الظرفية، نذر هيدغر بقية **الوجود والزمان** إلى حدّ الفقرة 81[124]، أي الفصلين الخامس والسادس من قسمه الثاني.

و إذا كانت مهمّة المعاودة الزمانية لليومية لا تتعدّى بذل «التحقق العيني (konkrete Bewährung)» (1926أ، ص234) الذي يحتاجه التحليل الكيانوي-الزماني للدازين اليومي، فإنّ التكشيف عن بنية تزمّن زمانية الدازين بوصفها «تاريخية» انما كان «للتدليل» (zum Erweis) على أنّ «التاريخانية من جهة ما هي هيئة-وجود الكيان انما هي''في أساسها'' [قائمة على] الزمانية» (1926أ، ص 404). أمّا إيضاح زمانية الموجود داخل العالم بوصفها «زمانية ظرفية» فإنّ القصد منه هو تدارك الطابع «اللامكتمل» (die Unvollständigkeit) للتحليل الزماني السابق للدازين، وذلك من حيث أنّه لا يمكن الدازين اليومي من أن يعبّر «صراحة» (ausdrücklich) عن نمط الزمان الذي يشتقّ منه فهمه الانطولوجي لليومية (1926أ، ص404). -إنّنا نفترض أنّ مهمّة الفصول 3-6 من القسم الثاني من **الوجود والزمان** انما هي ضرب من **المعاودة الزمانية للمعقولية الكيانوية** التي أنجزها هيدغر طيلة القسم الأوّل والفصلين الأوّلين من القسم الثاني، وذلك: أوّلاً بتحديد ماهية الزمانية ؛ وثانياً بمعاودة زمانية لتحليلية الدازين اليومي ؛ وثالثاً بالتكشيف عن بنية تزمّن زمانية الدازين بوصفها تاريخانية ؛ ورابعاً بإيضاح نمط الزمانية التي يشتقّ منها الدازين اليومي المفهوم السائد للزمان، نعني الزمانية الظرفية.

- ولكن من أجل أنّ مطلوبنا ليس أن نعرض موادّ كتاب **الوجود والزمان**، وانما أن نوضح طبيعة نشوء الإشكالية التي أتى منها وفي سياقها إلى مناظرة هيغل، فإنّنا سنقتصر على الفحص عن المسائل التي اعتبرها هيدغر (1926أ، ص405) نقاط التماس مع التصوّر الهيغلي للعلاقة بين الروح والزمان ؛ هذه المسائل هي زمانية الدازين والعلاقة بين زمانية الدازين وزمان العالم وأصل المفهوم العامي للزمان.

ب - «العهد» (Ereignis das) بوصفه فضاءَ-الزمان الذي من شأن «اعتبار» تاريخ الوجود (1938/1936)

يذهب فون هرمان[125] إلى اعتبار 1936 سنة حاسمة في بلورة مسألة تاريخ الوجود». وهو ينطلق في تخريج ذلك من تنبيهين خطيرين أثبتهما هيدغر في نسخته الشخصية من **رسالة في**

(124) وذلك أنّ الفقرتين الأخيرتين (§§82-83) انما اضطلعتا بنحو من المعاودة لا للزمانية وانما للهرمينوطيقية لجملة الاستشكال الذي بذله الكتاب في جملته، حيث أنّ مناقشة المفهوم الهيغلي للزمان (§82) كما استئناف النظر من جهة السؤال عن معنى الوجود (§83) انما هما إجراءان هرمينوطيقيان ولا يتعلّقان بالبحث الصناعي في التأويل الكيانوي للزمانية.

(125) von Herrmann 1989ب: 46-47.

الإنسانوية: أوّلهما يفطن إلى أنّ المسألة المفكّر فيها «لم ''يخترعها الفكر'' للتوّ، عند تحرير النصّ، وانما أنّ ذلك '' يرتكز على جملة مسار طريق اتُّبع سنة 1936، في اللحظة التي اتّضح لدنها إمكانُ الإقدام على قول حقيقة الوجود لا غير» (**ط.ك**. ج 9: 313 ؛ ذكره von Herrmann 1989ب: 47) ؛ أمّا الثانية فهي هذه – «العَهد (Ereignis): الكلمة الهادية لتفكيري منذ 1936» (ط.ك. ج9: 316؛ ذكره von Herrmann 1989ب: 47). - بيد أنّ المتصفح لكتابات 1932-1935 يكتشف للتوّ أنّها لم تكن كتابات بلا وجهة أو خلواً من أيّ استشكال أصيل لمسألة تاريخ الوجود. إنّها قد أخذت فعلاً تستكشف مسائلها على نحو يبتعد شيئاً فشيئاً من أفق الانطولوجيا الأساسية ويقترب شيئاً فشيئاً من ميدان تاريخ الوجود. لنقل فقط إنها ما تزال تفتقد إلى «الكلمة الهادية» التي تمكّنها من صياغة فكر تاريخ الوجود ومن ثمّة من استشراف معنى المنعرج بوصفه حدثاً في صلب الوجود نفسه وليس انحساراً منهجياً عن دهرية الوجود.

- أجل، إنّ محاضرة 1930 **في ماهية الحقيقة**، - برغم ما يقوله التأوّل الذاتيّ الذي صرّح به هيدغر ضمن رسالة 1946 **في الإنسانويّة**، من أنّ هذه المحاضرة قد «تهب استشرافاً معيّناً نحو فكر المنعرج من ''الوجود والزمان'' إلى ''الزمان والوجود''» (1946أ:68-69)، وعلاوة على أنّ الاستشكال فيها لم يذهب إلى غايته الموعودة[126] - ما تزال ترزح بشكل حادّ تحت وطأة إشكالية الدازين، وذلك من حيث أنّها لا تطرح السؤال عن ماهية الحقيقة إلاّ في ضوء سلوك الإنسان «من الدازين» (im Da-sein) الذي يخصّه بوصفه الموجود القادر على «التوجّد» (Ek-sistenz)، أي على احتمال ماهية الحقيقة بوصفها حرية جذرية، أي بوصفها «ترك الموجود يوجد» (das Seinlassen von Seiendem) على النحو الذي له (1930/1943/1949: 15-17 ؛ ت.ف.174-177). ومن أجل أنّها تستعمل مصطلح «التاريخ» في معنى ما يزال كيانويا، أي متقوّماً في ماهيته بصنف معيّن من «القرارات» (Entscheidungen) المتعالية التي يصدرها الدازين انطلاقاً من «الإمكانات الماهوية» التي ينطوي عليه نمط وجوده بوصفه موجوداً «يتوجّد» (ek-sistieren) (1930/1943/1949: 18؛ت.ف. 179)، - فإنّه من الصعب أن نعوّل على هذا النصّ في رصد الملامح الأولى لفكرة «تاريخ الوجود».

لكنّ الملامح الأولى لميدان تاريخ الوجود إنّما تبدأ في الانبجاس منذ درس شتاء 1931/1932 **في ماهية الحقيقة** وتأخذ في الاطّراد حتى درس صيف 1935 بعنوان **مدخل إلى الميتافيزيقا**، مروراً بدرس صيف 1932 عن **بدء الفلسفة الغربية (أنكسيماندر وبارمنيدس)** ثمّ بخاصة درس صيف 1934 عن **المنطق بوصفه سؤالاً عن ماهية اللغة** ودرس شتاء 1934/1935 عن **أناشيد هلدرلين (جرمانيا والراين)**.

فنحن نلاحظ فعلاً أنّ درس شتاء 1931/1932 قد اعتمد منذ البداية على ما يسمّيه هيدغر «التراجع إلى تاريخ مفهوم الحقيقة: لا [في معنى] التوكيد التأريخيّ للآراء المسبّقة، وانما [في معنى] التعريج على التجربة الإغريقيّة البدئيّة للـ αληθεια (اللامحجوبيّة)»[127] (1931/1932: 8) ؛ وهي

---

(126) إنّ ما كان يخطّط له هيدغر سنة 1930 **في ماهية الحقيقة** وانحسر دونه البحث عندئذ (1930/1943: 29) ، لن يأخذ في التحقق إلا انطلاقا من درس 1937/1938، حيث انتقل هيدغر كما هو مأمول من السؤال عن ماهية الحقيقة إلى السؤال عن حقيقة الماهية؛ ربّ انتقال نحن نعثر على صياغته النهائية في المقطع الذي أضافه هيدغر سنة 1949 لنص «الملاحظة الختامية» (Schlußanmerkung) التي ضمّنها للطبعة الثانية لمقالة **في ماهية الحقيقة** (1930/1943/1949: 28-29 الفقرتان 1-2). - يقول هيدغر سنة 1949 ضمن الطبعة الثانية لمقالة **في ماهية الحقيقة** (1930/1943/1949: 29): «إنّ محاضرة ''في ماهية الحقيقة'' قد كان يجب بعدُ، ضمن المشروع الأصلي، أن تُستكمل بثانية ''في حقيقة الماهية''. [لكنّ] هذه أخفقت في مسعاها لأسباب هي الآن موضحة في الرسالة ''حول الإنسانوية''.»– هذا القول من مقطع سكتت عنه الترجمة الفرنسية لهذا النص التي أعدّها ألفونس دي فالانس (A. de Waelhens) وولتار بيمال (W. Biemel) عن طبعة 1954 ونُشرت ضمن مجموع *Questions I* عن غاليمار سنة 1968.

(127) وهو عنوان الفقرة 2 من درس 1931/1932.

خطة يبدو أنّ هيدغر قد استعاض بها عن تقليد السؤال عن ماهية الحقيقة على أرضية التحليل الكيانوي الذي رزحت تحته محاضرة 1930. ربّ استشكال يبدو أنّه مكّن هيدغر من تحقيق أمرين طريفين: أوّلاً الانتقال من مقام «المعنى» (der Sinn) إلى مقام «الأروخ» (das Geschehen) في مساءلة مشكل الماهية، ومن ثمّة إخراج مشكل الماهية من ربقة السؤال عن فهم الوجود وفتحه على مشكل «تاريخ الوجود» دون أن يملك المصطلح اللازم للإشارة إليه (1932/1931: 18) ؛ وثانياً تأويل أمثولة الكهف من جهة بيان ماهية الحقيقة بوصفها أروخاً أو تاريخاً-ماهوياً (Wesensgeschichte)(1932/1931: 112) بلغ حدّاً من الطرافة أنّه استشرف «فهم الأروخ الذي من شأن ما نسمّيه التاريخ، أي [أروخ] الوجود الذي من شأن الموجود» (1932/1931: 62) ؛ وهذه ملامسة طريفة لفكر تاريخ الوجود، وإنْ كان درس 1932/1931 لم يلبث أن انحسر دون الطريق إلى طرح فكر تاريخ الوجود، وذلك أنّه ما يزال يفهم «السؤال عن ماهية الحقيقة بوصفه سؤالاً عن تاريخ ماهية الإنسان» (1932/1931: 112-116) وليس سؤالاً عن تاريخ الوجود بما هو كذلك.

أمّا المنعطف الحاسم فهو سنة 1934[128]: إنّها السنة التي وقف فيها هيدغر، ضمن درس صيف 1934 عن **المنطق بوصفه سؤالاً عن ماهية اللغة**، على أنّ براديغم اللغة هو عدسة تاريخ الوجود. ههنا اكتشف هيدغر ماهية اللغة لا بوصفها استعداداً **كيانوياً**، أي خاصية يملكها الدازين الأصيل، كما في الفقرة 34 من **الوجود والزمان**، بل بوصفها مقاماً أساسياً للتفكير في **حقيقة الوجود** ذاته، وليس كما يفهمه **دازين** ما. هذا الفهم للغة سوف يجد صيغته الخاصة في درس 1935/1934 عن **أناشيد هلدرلين**: إنّ ما يقترحه هيدغر هو **صيغة بويطيقية للمنعرج اللغوي** المعاصر يخرج بها من أفق الانطولوجيا الأساسية ويلج إلى ميدان تاريخ الوجود بلا رجعة، وحيث يتخلّص تماما من ملامح النظرة المتعالية لمسألة الوجود.

فقد يبدو أنّ ملامح المنعرج «الثاني» في مسيرة هيدغر قد بدأت في الظهور بعد «فشل العمادة» رأساً سنة 1934[129]. لا يعنينا هذا المشكل من زاوية البحث في ما إذا كان هيدغر «نازيا» أم لا، مادام البحث البيوغرافي نفسه يثبت أنّ النازيين قد اتّهموه أيضاً بأنّه نصير لليهود[130]، بل نكتفي بالإشارة إليه بوصفه علامة على «أزمة» جذرية في الدازين الشخصي لهيدغر نفسه[131]، أدّت ليس فقط إلى «خروجه من المسرح العمومي للجامعة»[132]، بل بخاصة إلى تجريب منعطف حاسم في طريقة تفكيره التي دأب عليها منذ 1919، ولم يؤدّ المنعرج «الأول» إلا إلى زعزعتها فحسب. إنّ قرار «الاستقالة» من خطة العمادة قد نجم عن خيبة أمل في ما كان ينتظره هيدغر من «القومية الاشتراكية»، التي فشلت في تحقيق أهدافها التي هي حسب رأيه: «التجديد الروحي للحياة في جملتها ومصالحة الصراعات الاجتماعية وإنقاذ الوجود الغربي من آفة الشيوعية»[133].

إلى أيّ جهة سوف ينعطف هيدغر سنة 1934 للبحث عن المقام الذي يمكنه أن ينجح حيث فشلت «الجامعة» العيانية في تحقيقه ؟ - إنّه هنا إنّما تبرز للعيان طرافة وخطورة درس 1934/1933 عن أناشيد هلدرلين[134]، ثم الدروس اللاحقة عن نيتشه[135] (شتاء 1937/1936، صيف 1937، شتاء

---

(128) Faye 1992: 20.

(129) عن رصد مدقق للجانب البيوغرافي لمسألة «العمادة» و«فشلها»، ماذا كان هيدغر سنة 1933 ينتظر من الحركة «القومية-الاشتراكية»؟ وكيف أصبح هيدغر عميدا؟، وطبيعة «السياق الحربي لخطاب العمادة»، وأثر العمادة على العلاقة الشخصية والإنسانية بين هيدغر وهوسرل، وأخيرا كيف تراءى لهيدغر «فشل العمادة» وانسحابه في سداسي 1934/1933، انظر: Ott 1988: 139-265.

(130) Ott 1988: 261-262.

(131) را: Ott 1988: 247.

(132) Ott 1988: 255.

(133) ذكره Ott 1988: 144.

(134) را: Ott 1988: 258).

(135) إذا كان بين تأويل هلدرلين وتأويل نيتشه لدى هيدغر الثاني تشابه ناتج عن تسليمهما بأطروحة أنّ «الفكر» في ماهيته

1939/1938، صيف 1939، شتاء 1942/1941، شتاء1944/1943) وقبل السقراطيين (1943/1942 عن بارمنيدس، وصيف 1943 وصيف 1944 عن هرقليدس)، ومن ثمة أيضاً، ولكن بمعنى آخر، دلالة النصوص التي كتبها بعد 1938 عن شيلنغ (صيف 1936 وصيف 1941) وهيغل (1941/1939/1938، 1943/1942، 1957/1956، 1958).- إنّ ما يجمع بين قبل-السقراطيين من جهة وو «الرومانسيين»، أكانوا «بانثيوسيين» (هلدرلين، شيلنغ، هيغل) أو «عدميين» (نيتشه)، من جهة أخرى، هو أنّهم قد أنتجوا نصوصاً لم تقم على الزوج الميتافيزيقي «معرفة/تفكير» (/ Erkennen Denken) أو «علم/فلسفة»، الذي سيطر من أفلاطون إلى كانط، بل على الزوج غير الميتافيزيقي «فكر/شعر» (Denken / Dichten) الذي جعله الرومانسيون قنطرة العبور من الكتابة اللاتينية للمحدثين – التصنيف السكولاني - إلى الأسلوب الألماني للمعاصرين – الكتابة المفكّرة.

إنّ هيدغر قد وجد سنة 1934 في «التماهي مع هلدرلين» (l∝identification à Hölderin) المقام الأساسي الذي مكّنه من احتمال «العدمية» التي صارت واقعة عمومية: إنّه إذا كان هيدغر يفترض - حسب تخريج طريف لهوغو أوط- أنّه «ليس هناك تاريخ إلاّ متى تمّ استدعاء ماهية الحقيقة على نحو بدئي»، فإنّ 1933 قد ظهرت له في مظهر ذلك «الحدث» النادر الذي استشرفه هلدرلين على نحو «لا-راهن» تحت اسم «المقدس»، لكن الألمان لم يكونوا مهيّئين لاستقباله، فأعرضوا عن الفيلسوف الذي جاء لفكّ دلالته، فانسحب «المقدس» وتوارى في حجاب «البدء» الذي لا يعرف «الهُم» العمومي منه غير «منطلقه» العياني الذي لا يبقى[136]. وإذا كانت سنة 1936 حاسمة في مسيرة هيدغر الثاني، من جهة ما هي لحظة توقره على «الكلمة الهادية لتفكيره» منذئذ، نعني كلمة «العهد» (Das Ereignis)، فإنّ هذا المقام لم يصبح دانياً دفعة واحدة أو فجأة، بل هو ثمرة بطيئة وملتوية لجملة من الانزياحات الطريفة التي تحوّل بمقتضاها نظرُ هيدغر من حقل الفلسفة «المفهومية» إلى أفق الكتابة «المفكّرة» التي لا تتردّد في استكشاف ماهية الوجود خارج نصوص الفلاسفة بالمعنى الأفلاطوني للتسمية. فهيدغر قد تدرّج في الابتعاد عن النصوص «المفهومية» والاقتراب من الكتابة «المفكّرة» على هذا النحو:

من درس 1932/1931 الذي أخذ تناول «ماهية الحقيقة» كما ارتسمها أفلاطون من خلال «أمثولة الكهف» – أقرب النصوص «الميتافيزيقية» إلى أسلوب التفكير «غير المفهومي» في معنى الوجود، إلى درس صيف 1932 عن **بدء الفلسفة الغربية (أنكسيماندر وبارمنيدس)**، أي عن العنصر «قبل الميتافيزيقي» للتفكير الذي لم يخضع لقدر «الأفلاطونية»، إلى درس صيف 1934 عن **المنطق بوصفه سؤالاً عن ماهية اللغة**، - حيث دخل هيدغر بشكل حاسم في احتمال صريح لبراديغم اللغة، وحيث بات مقرراً أنّ اللغة وليس الأنساق الفلسفية هي بيت الوجود، إلى درس 1935/1934 عن **أناشيد هلدرلين ''جرمانيا'' والراين''**، - حيث عثر هيدغر آخر الأمر على «المقام الأساسي» الذي عدّل عليه جملة تفكيره الثاني، نعني نمط «القول» الأصلي الذي يقع خارج ربقة «الفكر الحسابي» للميتافيزيقا، إلى درس صيف 1935 **مدخل إلى الميتافيزيقا**، حيث صارت صحبة التفكير قبل-سقراطية أساساً، مثل بارمنيدس (1935: 104-105، 119-121) وسوفكليس (1935: 116-117) وهرقليدس (1935: 122)، وحيث صارت «الشذرات» قبل-الميتافيزيقية هي مصدر النور الذي يُقرأ خلاله تاريخ الميتافيزيقا من أرسطو (1935: 133) إلى كانط وهيغل (1935: 134).

- إنّ حدثاً حاسماً قد طرأ على مسيرة هيدغر في هذه الفترة الممتدة من 1932 إلى 1935: إنّه الانزياح المتواري ولكن الصارم من أفق تاريخ الميتافيزيقا ومن خطة «المناظرة» مع قدرها «الأفلاطوني»، أي «المثالي»، الذي طبعها، إلى جهة تاريخ الوجود، الذي هو ليس فقط «سابقاً» على

«شعر»، - فإنّ هيدغر يفترض أنّ الفرق بينهما شاسع من حيث أنّ نيتشه هو «آخر أكبر مفكر في الغرب»، في حين أنّ هلدرلين هو علامة على «بدء آخر» جديد في أفق الغرب. انظر: Pattoson 2000: 165. ر.ا: هيدغر (1942/1941: 78، 143).

(136) Ott 1988: 258-259.

أفلاطون (1941/1942: 101)، بل هو ينكشف في نصوص لم تتخذ شكل الكتابة «المفهومية»، وانما تنبسط في «قول» أصلي لم يعرفه الفلاسفة وما هو من شأنهم. إنّه جهة «قبل-السقراطيين» وجهة «الشعراء» صار هيدغر يبحث عن فضاء-الزمان الذي يفي بمهمة استكشاف الوجود. - من أجل ذلك يبدو لنا أنّ درس 1934/1935 عن أناشيد هلدرلين قد تضمّن طرافة خاصة يمكننا أن نستجمعها في أربع عناصر منها انبجست الخصائص الأساسية لتفكير هيدغر الثاني بعامة:

أ- ولادة متوارية للتمييز الرشيق بين «الفيلسوف» (der Philosoph) و«المفكر» (der Denker) (1934/1935: 6)، بين من يرهن معنى الحقيقة في ما يقوله «المفهوم» (Begriff) وبين من يجرؤ على أنّ يضطلع بماهية الحقيقة حتى ولو كان شكل التصدي لها في أبعد منطقة عن المفهوم، نعني «الشعر» (Dichtung). إنّ الاستعاضة الصريحة عن «الجرأة الباردة للمفهوم» (die kalte Kühnheit بـ«الاقتحام المفكّر» (die denkerische Eroberung) للشعر هو موقف طوبولوجي مقصود تماماً. منذ 1934 صار المجاز السري لبحث هيدغر الثاني في حقيقة الوجود هو الزوج الطريف Denken und Dichten – الفكر والشعر، وليس كما في سنة 1927 verstehen und begreifen – الفهم والتصوّر (1927ج: 389).

ب- انبجاسة العشرة الجذرية بين «المفكر» و«الشاعر» لدى هيدغر الثاني؛ فعلى خلاف هيدغر الأول الذي أقام هرمينوطيقا الهُو منذ 1919 على معاودة صارمة لنموذج التجربة المسيحية الأصلية، بحيث جعل من الصحبة السرية بين «الفيلسوف» التأويلي و«**الثيولوجي** المسيحي» (Theologe ''christlicher'')[137]، الخلفية الأساسية لإشكاليته التي قادته إلى الجزء المنشور من **الوجود والزمان**، - نلاحظ أنّ هيدغر قد أخذ يحترف «التفكير» بوصفه «مناظرة مفكّرة» (denkerische Auseinandersetzung) مع «**تجلي الوجود**» كما يمكن الظفر به من طريق «الشعر» (1934/1935: 69)، في معنى للشعر ينسحب على «شذرات» قبل السقراطيين ويتساوى فيه هلدرلين مع هرقليدس (نفسه: 123-129). سنة 1934 غيّر هيدغر الشخصية السرية التي يستلهم منها صورة الفيلسوف، فبدلاً من «الثيولوجي المسيحي» هو قد ولى وجهه قبلة «الشاعر»؛ لكنّ هذا التغيير قد أدّى في نفس الكرة إلى التحوّل الطريف من «فيلسوف» المفهوم – الذي لم يغب عن كتاباته من 1919 إلى درس صيف 1931 عن **ميتافيزيقا أرسطو (مقالة 9)** - إلى «مفكّر» أخذ على عاتقه أن يخترع أدوات تفكيره على نحو لا يحتكم فيه إلى «العقل النظري» بل إلى مدى توفّر المفكّر فيه على «تجلي الوجود» (نفسه: ص6).

ج- اكتشاف مسألة «المقدس»[138] التي أخرجت هيدغر من مناظرة «الثيولوجيا» إلى التفكير الموجب في معنى «الإلهي». إنّ هذا المكسب يزداد طرافة حين نعلم أنّ هيدغر قد سجّل منذ الصفحة الأولى من درس 1934/1935 طبيعة الرهان الذي يحرّك توجّهه إلى هلدرلين: إنّه تخطّي ولع المعاصرين بالكتابة عن «هلدرلين وآلهته» (Hölderlin und seine Götter)، إلى بيان كيف أنّ هلدرلين لا يُفهم بواسطة «التأريخ» لنصوصه، بل بالوقوف على أنّ «أثره المفتقد للزمان والمكان قد تجاوز بعدُ تصنّعنا التأريخي وأسّس البدء الذي من شأن تاريخ آخر، هذا التاريخ الذي يبتدئ بالكفاح من أجل الحسم في مجيء أو هروب الإله (die Entscheidung über Ankunft oder Flucht des Gottes)» (1934/1935: 1).

د- الانخراط الحاسم في احتمال براديغم اللغة، على نحو طريف تماماً، يهب الجهد «القاري» للإفلات من براديغم الأنا بنية طريفة. - هذا الانخراط كان قد سبقه اشتغال مزدوج على ماهية اللغة، كيانوي في **الوجود والزمان** (§ 34)، وانطو-لوجي في درس 1925/1926 (§§ 11-13)، بلغ في

(137) را: Greisch 1994: 35.
(138) Greisch 1983: 550 وما بعدها.

درس صيف 1934 هالته العليا، عندما ختم هيدغر كل تأويلاته السابقة للغة ليس فقط باستنتاج أنّ السؤال الأساسي لكل منطق هو السؤال عن ماهية اللغة، وأنّ «اللغة لا توجد إلا حيث تُتكلّم، حيث تحدث، أي بين البشر»[139]، وليس في مزاعم «فلسفة اللغة»، بل بالتنبيه إلى أنّ سؤالنا عن الإنسان، أي «ما هو الإنسان؟» لا يؤهلنا للنفاذ إلى ماهية اللغة، وذلك أنّ «السؤال الأصيل والمطابق ليس سؤال: ما هو؟ بل السؤال:من ؟»[140]. عند عتبة هذا الاستشكال الطريف للسؤال عن الإنسان كشف هيدغر عمّا يعتبره «الخطأ الأساسي للفكر الحديث» أي الافتراض بأنّ «الهُو» هو «تعيّن مميّز للأنا» وبأنّ «الأنانية» (die Ichheit) هي شرط «الهُوية» (die Selbstheit)[141]. إنّ هدف هيدغر هو «قلب» هذا التوجّه في نحو من «الثورة الكوبرنيكية» – حسب عبارة غرايش[142]- التي تهدف هذه المرة إلى اعتبار «الهُو» هي المحور الذي حوله «الأنا» وليس العكس. لكنّ ما أخطر من ذلك هو حسب رأينا أنّ هيدغر قد وقف سنة 1934 على أنّ مقام التفكير في هُوية الهُو ليس «الزمانية» الكيانوية فحسب، كما في أفق الانطولوجيا الأساسية، بل «اللغة» هي نفسها حدث ماهوي ضمنه يأتي الدازين ليس فقط إلى الإجابة عن سؤال «من هو؟» بل عن السؤال عن ماهية الوجود نفسه: «فإنّه فقط حيثما يكون ثمة زمانية تتزمّن إنّما تحدث اللغة، وإنّه فقط حيثما تحدث اللغة إنّما تتزمّن الزمانية»[143]. أين توجد هذه «اللغة الأصلية» التي تعيد تدبير العلاقة بين الهُوية واللغة ؟ - إنّ الدليل الذي يحتجّ به هيدغر هو «القول الشعري الأصلي»[144]. إنّ هذه النتيجة هي عينها نقطة انطلاق درس 1935/1934 عن أناشيد هلدرلين: فمنذ الفقرة 3 من الدرس يعلن هيدغر تأويله للغة في شكل أطروحة يبدو أنّه لن ينفكّ عن الاحتجاج بها إلى آخر كتاباته:

«لسنا نحن من يملك اللغة، بل اللغة تملكنا، بالمعنى السيئ والمعنى السديد» (1935:23/1934).

هذا الانخراط الجذري في صيغة **بويطيقية** طريفة عن براديغم اللغة، ليست عرضيا في تفكير هيدغر سنة 1934، بل هو فعل تأويلي حاسم وجد له في أطروحة هلدرلين الرومانسية بأنّ «ما يبقى يؤسسه الشعراء» فاتحة حاسمة (1935/1934: 3). وبعبارة حادة، نحن نتأوّل قول هيدغر في الفقرة 3 من درس 1935/1934 «إذا كان يجب أن يكون حقاً أنّ دازين الشعوب إنّما ينبثق دوماً انطلاقاً من الشعر» (1935/1934: 20)، بأنّه انخراط متوار في الجهة التي أشار إليها نصّ **أقدم برنامج نسق للمثالية الألمانية** (Das älteste Systemprogram des deutschen Idealismus)- الذي حدث أن نسبه بعض مؤرّخي الفلسفة الألمانية إلى هلدرلين نفسه[145]، تلك الجهة التي تقرر أنّ الفلسفة والتاريخ قد بلغا نهايتهما وأنّ «الشعر» هو الذي يبقى «معلّم الإنسانية» (Lehrerin der Menschheit)هيغل، أعمال1 (179): 235).

إنّه في السياق الذي استحدثه هيدغر بعد 1934. إنما يصبح درس صيف 1935 **مدخل إلى الميتافيزيقا** خطوة طريفة على طريق السؤال عن تاريخ الوجود، وذلك أنّه استشرف من بدايته إلى نهايته ضرورة ما يسمّيه «القفزة» (der Sprung) (1935:ت.ف. 18، 25، 181) في التسآل القادرة على الانتقال من مستوى «السؤال الموجّه للميتافيزيقا»، أي سؤال «ما هو الموجود بما هو موجود؟» إلى مستوى «السؤال الأساسيّ» (1935: 31)، أي سؤال «ما هو الوجود؟»، الذي من شأنه أن يبيّن كيف أنّ السؤال عن معنى الوجود هو نفسه «تأرُّخ» (Geschehnis) (1935:17) مخصوص، وكيف أنّ «الدازين التاريخي» الأصيل هو وحده الذي

---

(139) ذكره Greisch 2000: 301.
(140) ذكره Greisch 2000: 302.
(141) ذكره Greisch 2000: 302.
(142) را: Greisch 2000: 302.
(143) هيدغر 1934:170، ذكره Greisch 2000: 308.
(144) ذكره Greisch 2000: 308.
(145) انظر: 1990Rivelaygue: 225.

يمكن من استشراف المعنى الجوهري للبدء الذي يشدّ تاريخ الوجود (1935: 28، 50). ورغم ذلك فدرس صيف 1935 ما يزال يفتقد إلى الاصطلاح الذي يمكنه من بيان التفصل الدقيق لمعنى «التأرّخ» حين يتعلق بالوجود، علاوة على أنّ هيدغر ما يزال إلى هذا الوقت من مسيرته يحيل على مسألة الانطولوجيا الأساسية كمدخل إلى النهوض بالسؤال عن الوجود (1935: 179).

- ولكن من أجل أنّ مصطلح «العهد» (das Ereignis) لم يظهر قبل 1936 ولم يبدأ في توجيه دفة تفكير هيدغر الثاني إلا منذ سنة 1936، فنحن سوف ينصبّ فحصنا لإشكاليته على النصوص التي كُتبت بعد 1936، وخاصة كتاب **إسهامات في الفلسفة** - Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)[146] ودرس شتاء 1938/1937 الذي يُعدّ صيغة ''عمومية'' عنه، وذلك بوصفها تثير مباحث وجه الطرافة فيها أنّها استفادت من الدور المركزي الذي أدّاه مفهوم **العَهد** (das Ereignis) في تدبير مسألة الوجود، بل قل في تدبير جملة المسائل التي تدبّرها هيدغر بعد هذه الحقبة مثل الحوار المستحدث مع الشعراء والسؤال الطريف عن ماهية الفن وماهية التقنية والاحتفاء الجذري بماهية اللغة. لكن مكمن الصعوبة في النصوص المكتوبة بعد 1936، وبخاصة درس 1938/1937 وكتاب 1938/1936 ثمّ لاحقاً محاضرة 1949 بعنوان **المنعرج**، إنّما تقدّم صيغاً جذرية متعددة من مسألة المنعرج دفعت بشارح كبير مثل فون هرمان إلى تعديد «المنعرجات» إلى حدّ يصيب بالدوار (von Herrmann 1989 ب: 49-50). فإذا كان يقبل أوّلاً بضرورة التمييز بين المنعرج كما تمّ على طريق الانطولوجيا الأساسية من زمانية الدازين إلى دهرية الوجود والمنعرج بوصفه انعطافاً من طريق الانطولوجيا الأساسية نفسها إلى طريق تاريخ الوجود، - فهو يتحدّث ثانياً عن «منعرج آخر» هو ما سماه هيدغر نفسه في الفقرة 255 من مخطوط 1938/1936 باسم «المنعرج في العهد» (Kehre im Ereignis)، بوصفه الأساس الذي صدر منه **الانتقال** من الانطولوجيا الأساسية إلى تاريخ الوجود، ثمّ ينتهي ثالثاً إلى الإشارة إلى «منعرج آخر» هو ذاك الذي بحثت فيه محاضرة 1949 بعنوان «المنعرج» وكان أكبر مكسب حاسم لها هو بلورة مفهوم «القشتال» (نفسه).

بيد أنّ تعدّد المنعرجات ليس خارجياً بل هو حسب فون هرمان يفترض أنّ هذه المنعرجات هي عبارة عن مقامات يصدر الواحد عن الآخر في كل مرة بعد تجذير يزداد حدة من طور إلى آخر. فالبُعد الذي يتحرّك فيه كتاب **الوجود والزمان**، ولكن دون أن يراه، هو بُعد تاريخ الوجود؛ ثمّ أنّ المنعرج من نطاق الانطولوجيا الأساسية إلى أفق تاريخ الوجود هو نفسه حدث يجد أساسه الخفي في منعرج آخر هو فكر العهد بوصفه منعرجاً أكثر جذرية؛ وأخيراً فإنّه «من داخل هذا المنعرج الثاوي في العهد، إنّما استطاع هيدغر أن يستبصر ذلك المنعرج الآخر أيضاً، ذلك المنعرج الخاص بمصير الوجود» الذي فرغت له محاضرة 1949، والذي فيه انكشفت ماهية التقنية بوصفها «قشتال»[147] (نفسه).- إنّ تنصيب فكر «المنعرج» بوصفه المدى الذي ينبغي أن تُعالج فيه جملة المسائل قد أدّى إلى تحوير جذري لمعنى «الفلسفة» نفسه:فلم تعد الفلسفة «معرفة» هي «نمط من الوجود» الخاص بموجود معيّن هو «الدازين»، بل صارت «الفلسفة تنتمي إلى حقيقة الوجود ذاته» (1938/1937: 120)، وذلك يعني أنّ ظهورها أو وجودها قد بات صادراً عن «تاريخ الوجود» نفسه. إنّ الفلسفة قد تحوّلت لدى هيدغر الثاني إلى «تجريب لضرورة السؤال عن ماهية الحقيقة» ولكن دون أن يكون ذلك راجعاً بالنظر إلى أيّ «احتفال أو تخطيط إنساني» (نفسه).

§ 4 – خطة الكتاب:

يتكوّن هذا البحث من ثلاثة أبواب تضمّ أحد عشر فصلاً، نوزّعها على النحو التالي:

ضمن الباب الأوّل حاولنا رصد جذور إشكالية هيدغر (1919-1924)، حيث تراءت لنا في شكل ضرب طريف من نقد العقل اليومي. وهو ما قادنا (في الفصل الأول) إلى استفصاح الملامح

(146) وهو كتاب يُعدّ أوّل علامة صريحة عن آلية المنعرج. انظر: Richerdson 1993: 35.
(147) را: von Herrmann 1989 ب: 50.

الأولى للمنعطف الهرمينوطيقي لدى هيدغر الشاب(1924/1910)، ثمّ (في الفصل الثاني) إلى وصف نشأة مسألة «الزمانية» عنده، حيث تعرّفنا إلى تأويله المبتكر لظاهرة المسيحية الأصلية بوصفها نموذجاً تاريخياً لمسألة الزمانية (1921/1919).وإنّه انطلاقاً من ذلك عملنا (في الفصل الثالث) على إبراز الاكتشاف الفلسفي الأساسي لهيدغر الشاب، نعني اكتشاف قارة «اليومية» أو الانزياح الإشكالي من السؤال «ما هو الزمان؟» إلى السؤال «من هو الزمان؟» (1924/1921).

أمّا في الباب الثاني فقد صرفنا همّنا إلى دراسة إشكالية «الانطولوجيا الأساسية»، المكسب النظري الأساسي لهيدغر الأول في أفق كتاب **الوجود والزمان** (1926/1925)، وذلك بوصفها إشكالية تجد محورها السري في مهمة فلسفية غير مسبوقة هي، بعبارة منهجية نموذجية، نقد للعقل التأويلي الذي ظلّ مطلباً ملحاً بعد كانط ومنذ شلايرماخر. ربّ مطلب جعلنا نبدأ أوّلا (في الفصل الرابع) بتنزيل مساهمة هيدغر في سياق «إشكالية الهُو» (Problematik des Selbst) الحديثة، حيث يتعلق الأمر بالانتقال المتوعّر في طرح مسألة «الهُوية» من «أوسيا» (ousia) (حيث يعمل السؤال ما هو ؟ المقولي) إلى «الدازين» (ميدان السؤال من؟ الكيانوي) (1926/1919). انطلاقاً من ذلك صار ممكناً استكناه طرافة كتاب **الوجود والزمان** لا كما قرأه جيل الوجوديين بوصفه صيغة أخرى من فينومينولوجيا في الوعي، بل باعتباره ينطوي على تخريج غير مسبوق لمسألة «المعقولية» في الفلسفة الغربية منذ أفلاطون. ذلك ما عملنا على التكشيف عنه (في الفصل الخامس) ضمن قراءة متصلة للقسم الأول من الجزء المنشور من كتاب **الوجود والزمان**، حيث يتعلق الأمر بالفحص عن تحليلية الدازين اليومي بوصفها عرضاً مقصوداً وصارماً لضرب طريف من المعقولية هو **معقولية** «**الفهم**» (Verstehen) من خلال كشف خاص عن البنى الأولية للمفهومية (Verständlichkeit) الكيانوية التي من شأن الإنسان بما هو «دازين» (1926/1925).

على أنّ نكتة الطرافة في هذا التخريج للمعقولية بوصفها في أصلها «معقولية فهم» - لا تعدو أن تكون معقولية التفسير أو الحساب إلا مشتقة منهجية أو نظرية منها، - لم يتيسّر إيضاحها إلاّ عندما أقدمنا (في الفصل السادس) على رصد عنصر الجدّة الأساسي في القسم الثاني من **الوجود والزمان**، حيث افترع هيدغر تأويلاً غير مسبوق لظاهرتيْ «الوجود-نحو-الموت» و«نداء الضمير»، بوصفهما أساسيْن خفيين لكلّ فهم لأنفسنا. ربّ تفسير قد شكّل السند الفينومينولوجي لبلورة تأويلية جدُّ مبتكرة لدلالة الهُوية على أساس مسألة الزمانية (الفصل السابع). وهو تأويل دار مداره حول الإجابة عن هكذا سؤال: كيف تكون «مفهومية الدازين» متهيكلة من الداخل بمعنى الزمان «الاكستاطيقي»؟.

أمّا في الباب الثالث والأخير فإنّ غرضنا هو البحث في طبيعة التحوّل الذي أصاب إشكالية هيدغر من الداخل، وقصم اسم هيدغر نفسه إلى شطرين، فصار الكلام واسعاً عن «منعرج» (Kehre)، منهجي تارة ودرامي تارة أخرى، من «هيدغر أول» ينتهي عمله سنة 1926، إلى «هيدغر ثان» يبدأ عمله سنة 1927، وذلك تحت مظلة الانزياح المُشكل من برنامج «الانطولوجيا الأساسية» (1919-1926) إلى طوبولوجيا «تاريخ الوجود» أو العبور إلى الفكر ما-بعد-الميتافيزيقي (1944/1927). وذلك يعني عندنا الانتقال من مشروع «المعقولية الهرمينوطيقية» – أي تأسيس المعقولية على تحليل البنى الكيانوية للدازين – إلى ارتسام نمط من التفكير ما-بعد-المتعالي (post-transcendantal) وما-بعد-الميتافيزيقي (post-métaphysique)، يفتّش عن أسسه ضمن معقولية ما-بعد-عقلانية أشار هيدغر الثاني إليها بواسطة عبارة «die Besinnung»/«التمعّن» أو «الاعتبار» الذي يتخذ من تاريخ ماهية الحقيقة مسرحاً له.

– إنّ تعقّد ظاهرة «المنعرج» في مسيرة هيدغر جعلنا نرتئي أوّل الأمر (في الفصل الثامن) استكشاف الصيغة الأولى من التحوّل الذي عرفته إشكالية هيدغر بُعيْد نشر الوجود والزمان **(1927). وهو ما عبّرنا عنه بلفظة «المنعرج» الأوّل من «زمانية الدازين» إلى «دهرية الوجود»، حيث رصدنا ملامح انحسار مشروع «الانطولوجيا الأساسية» (1928/1927).**

بيد أنّ نكتة الإشكال لدى هيدغر الثاني من جهة ما تجد بنيتها الخاصة في معقولية «الاعتبار» (Besinnung) إنّما لم تتبيّن لنا إلاّ حين أخذنا (في الفصل التاسع) في تخريج دلالة «المنعرج من السؤال عن ماهية الحقيقة إلى السؤال عن حقيقة الماهية»، كما عرضها درس شتاء 1938/1937، ولكن بخاصة حينما وقفنا (في الفصل العاشر) على نواة الفكرة الأساسية التي توجّه سرّاً كلّ كتابات هيدغر الثاني بعد 1936، نعني مسألة «المنعرج في العهد» أو الانزياح المفكّر من البدء الأوّل (تاريخ الميتافيزيقا من أفلاطون إلى نيتشه) إلى البدء الآخر (سؤال الوجود (Seynsfrage) كما افترعه هيدغر الثاني، والذي لا تتراءى بعض اللمحات الخاطفة عنه إلاّ في قراءة معيّنة لشذرات قبل-السقراطيين أو بعض قصائد هلدرلين)، وذلك بوصفه انزياحاً منهجياً وإشكالياً من تدبير «الانطوثيولوجيا» إلى احتراف «الفكر البدئي»، كما حاول هيدغر الثاني أن يحترفه ضمن كتاب إسهامات في الفلسفة (عن العهد) **(1938/1936)، النصّ الأكبر لهيدغر - حتى بالمقارنة مع كتاب** الوجود والزمان **– الذي ظلّ يوجّه ويرفد كلّ دروب تفكيره وكلّ معارج تساؤلاته، ليس فقط إلى حدّ فصله عن التدريس الرسمي في 08 نوفمبر من سنة 1944، من قبل الحزب النازي، والقذف به إلى الجبهة الأخيرة مع كلّ الذين اعتُبروا عندئذ ممّن يمكن الاستغناء عن خدماتهم – وهو فصل تحوّل مع قوى الاحتلال سنة 1945 إلى منع قانوني-[148]، بل إلى ما بعد الفترة النازية، منذ استئنافه التدريس سنة 1951 إلى أواخر ندواته ومحاضراته.**

أمّا خاتمة الكتاب فقد جعلناها مقاماً لاستشراف معارج التفكير مع هيدغر بعد هيدغر، وذلك كما سلكته فئة محمودة من متفلسفة العصر من حجم هابرماس بخاصة.. ربّ إمكانية يبدو أنّ محورها هو التدرّب الضمني والمضني على الانتقال الإيجابي من ثقافة «قصص الوجود» أو «السرديات الكبرى» – حسب عبارة شهيرة لفرنسوا ليوتار - التي سيطرت على عقل الإنسانية الحالية، إلى ثقافة «آداب المناظرة» التي ما تزال في أصقاع كثيرة مطلباً بعيداً بقدر ما هو مهمة عاجلة.

(148) را: Hugo 1988: 302-303.

الباب الأوّل

جذور إشكالية هيدغر

أو

هرمينوطيقا العقل اليومي (1919/1934)

تقديم

إنّ إبصار هيدغر بوجه التواشج السابق، أي قبل-النظري واليومي والأدَوي بين "الحياة العيانية" وبين مسألة "الزمانية"، قد مكّنه من إلقاء نور غير مسبوق على طبيعة "المعقولية" الغربية، وذلك من خلال تجذير السؤال عن معنى "اللوغوس" بالانزياح من معنى اللوغوس "الأبوفنطيقي" في مختلف صيغه intellectus السكولائيين وratio "العقلانية الكبرى" للقرن السابع عشر وrstandVe كانط والمثالية الألمانية و"العقل الوضعي" و"العقل الأداتي" و"المعقولية الاستراتيجية" في كتابات المعاصرين، إلى معنى اللوغوس "الهرمينوطيقي" الكاشف عن كيفية "اظّهار" الموجود كما هو في عيانيته ولا-احتجابه وانفتاحه الأصلي (الفصل 1).

بيد أنه من أجل بيان نمط نشوء مسألة الزمانية لدى هيدغر وإيضاح نوع البنى الأساسية التي تتقوّم بها، يجدر بنا أن نصرف جهدنا إلى رصد نشأة مسألة الزمانية في كتاباته المبكرة التي أتى منها إلى ارتسام ملامح إشكاليته سنة 1926، نعني خاصة درس طوارئ الحرب 1919 حيث عيّن هيدغر "سياق" العلم-الأصلي للبحث في "الحياة العيانية"، ودرس شتاء 1921/1920 حيث اهتدى إلى بلورة مصطلح الزمانية ووظيفته بواسطة تجذير وتملك لبراديغم المسيحية الأصلية، ودرس 1922/1921 حيث تجرّأ على نحو من "التزمين الكياني" للفلسفة نفسها بحثاً عن استئناف للـ "كيروس" اليوناني أو "لحظة النقاش الأصيل" التي منها يمكن أن ننفذ إلى معنى الحياة العيانية (الفصل 2).

لكنّ هذه السبل في البحث في مسألة الزمانية من خلال مسألة العيانية لا تبلغ نضجها الإشكالي إلا ابتداء من درس صيف 1923 حيث يتم اكتشاف قارة "اليومية" واستكشاف طوبيقا الفهم اليومي لنمط الكيان الخاص بالهُو الأصيل، وذلك من خلال مشروع "هرمينوطيقا العيانية"؛ وهي مكاسب عرضها هيدغر في محاضرة 1924 بعنوان "مفهوم الزمان" في شكل أطروحات تدور إذا تؤمّلت حول انزياح طريف من السؤال التقليدي "ما هو الزمان؟" إلى السؤال الكيانوي "من هو الزمان؟" (الفصل3).

وهكذا فإنّ جذور إشكالية هيدغر قد مرّت من تجذير السؤال عن معنى "اللوغوس" بالانزياح من معنى اللوغوس/**العقل** إلى معنى اللوغوس/**البيان** – وتلك صيغة من "المنعرج اللغوي" لدى هيدغر بوصفه مدخلاً إلى "معقولية هرمينوطيقية"- إلى تجذير طريقة السؤال عن معنى الزمان بواسطة تملك غير مسبوق لبراديغم المسيحية الأصلية وذلك في ضوء اشتغال صارم على الكيروس اليوناني أفضى إلى الانزياح من السؤال الطبيعي" ما هو الزمان؟" إلى السؤال الكيانوي " من هو الزمان"؟. ربّ انزياح في السؤال هو باب النقلة إلى التأسيس المتعالي للعقل التأويلي الذي قام عليه مشروع "الانطولوجيا الأساسية" في كتاب **الوجود والزمان** سنة 1926.

الفصل الأول

الملامح الأولى للمنعرج الهرمينوطيقي

لدى هيدغر (1924/1910)

"إنّني أعمل عينياً وعيانياً انطلاقاً من ''الأنا موجود'' الذي يخصّني – انطلاقاً من منبَتي (Herkunft) الروحي العياني بعامة – الوسط – ترابط الحياة، انطلاقاً ممّا هو في متناولي من هذه الجهة، بوصفه تجربة حية، حيث أنا أحيى. إنّه هذه العيانية هي، من جهة ما هي كيانية (existenzielle)، ليست مجرّد "إنّية عمياء (blindes)"؛ إنّ ذلك متضمّن في الكيان، ولكن بمعنى أنا أحيى ذلك – ما"ينبغي عليّ" (das « ich muβ »)، الذي لا يُتكلّم عنه. إنّه بهذه **العيانية التي من شأن الوجود على هذا النحو** (tädieser Soseins-Faktizit)، بالتاريخي (Historischen)، إنما يشتغل فعل الكيان؛ ولكن بمعنى أنا أحيى الإلزامات الداخلية لعيانيتي وبقدر الجذرية التي أفهمها به. – وإنّه ينتمي إلى عيانيتي هذه – ما أسميه باختصار – أنّني '' **ثيولوجي** مسيحي'' (ümmerungekbstlbeS) بالذات اهتمام يكمن ههنا .(bin''geoldaβ ich ''christlicher Theo) جذري معيّن، علمية جذرية معيّنة (bestimmte radikale Wissenschaftlichkeit) – الموضوعية الصارمة ضمن العيانية؛ ههنا يكمن الوعي التاريخي ''الروحي-التاريخي''، - وأنا أوجد ذلك ضمن ترابط الحياة الذي من شأن **الجامعة**."

هيدغر (1921ب: 29)

"إنما اللغة هي وجود الإنسان ذاته وصيرورته (Die Sprache ist das Sein und Werden des Menschen selbst)"

هيدغر (1923/1924: 16)

تقديم

إنّ غرضنا في هذا الفصل هو الظفر بإيضاح داخلي لطبيعة الموقف الهيدغري إزاء مسألة المعقولية الغربية بعامّة، كما صرّفه أثناء الاشتغال على الإشكالية التي قادته إلى كتاب **الوجود والزمان**. وهذه مسألة يجدر بنا أن نمهّد لها برصد اللحظة الحادّة التي تحوّلت معها إلى مشكل للنقاش، ونوع التوجّه الذي أخذته الدراسات الهيدغرية في معالجتها. ربّ رصد نحن ألفينا غادمير[1] قد نهض بالوجه السالب منه، حيث يفترض أنّ كارناب هو الذي جعلنا نألف، منذ مقالة 1931 **مجاوزة الميتافيزيقا بواسطة التحليل المنطقي للغة**[2]، ليس فقط النقاش حول وجاهة التفكير الهيدغري من حيث شروطه المنطقية، وإنما أيضاً فرض على شرّاح هيدغر مهمّة تبيان طبيعة التصوّر الهيدغري لماهية المنطق ومن ثمّة مدى وجاهة التشكيك الوضعي-المنطقي على هيدغر. هذا التشخيص يجدر بنا أن نستكمل وجهه الآخر، بأن ننبّه إلى أنّ النقاش لم يقتصر على التشكيك المنطقي على هيدغر، بل أخذ في نفس الوقت وجهة موجبة هي فتح باب الحوار المثمر ما بين هرمينوطيقا هيدغر ونكت فتغنشتاين عن اللغة. وهو أمر ليس فقط قد خاض فيه الشرّاح، واعتمده المفكّرون الذين وجدوا في هذا التواشج الخفي بين هيدغر وفتغنشتاين سنداً وجيهاً لمساهماتهم الفلسفية الخاصة، وبخاصة آبل[3]، ثمّ من بعده آخرون مثل رورتي[4]، بل هو إمكان أقرّه فتغنشتاين صراحة منذ 1930[5].

---

(1) راء: Gadamer 1989: 16.

(2) راء:

- R. Carnap , « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage » , in: Antonia Soulez , *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits* (Paris: P.U.F. , 1985) pp. 153-179.

- راء: Kisiel 1970: 152، 160-161؛ 1977: 326.

(3) انظر: Apel 1967/ 1992: 341-374. - عن رصد نقدي لأطروحة آبل حول إمكانية التقريب بين هرمينوطيقا هيدغر والوصفانية اللغوية لدى فتغنشتاين انظر خاصة: Hottois 1989: 13-22، 80-84، 105-138.

(4) انظر: Rorty 1991: 81-106.

(5) راء: Soulez 1985: 250-251.

- ربّ إشارة إلى هيدغر ليست من العبث في شيء؛ فقد ذهب باحث قدير في الهيدغريات مثل جيرار غاست (Guest 1991) إلى حدّ رسم مفصّل لملامح "فينومينولوجيا فتغنشتاين" (la Phénoménologie de Wittgenstein) (ص56، 68) انطلاقاً من إعلانات منهجية أطلقها فتغنشتاين نفسه، من قبيل "لا توجد فينومينولوجيا، بل مشاكل ينومينولوجية" أو "إنما الفينومينولوجيا هي النحوية" (Phänomenologie ist Grammatik)(ص 53)، وذلك تحت هدي هيدغري صريح (ص64-66، 74).

إنّ قصدنا ليس فقط التوكيد على أنّ علاقة هيدغر بالمسألة المنطقية هي أكثر تعقيداً وأشدّ طرافة من أن تُردّ إلى مجرّد انزلاق دلالي للجمل الفلسفية، بل نحن، على العكس من ذلك، نفترض أنّ هيدغر قد افترع نمطاً مستحدثاً تماماً من المباحث المنطقية(6)، ومن ثمّة توجّهاً جديداً تماماً في طرح مشكل المعقولية في الفلسفة الغربية. وإنّ جدّة هيدغر هي خيط التماس الرفيع الذي جعل ما بين مباحثه ومباحث فتغنشتاين "تواشجاً" (affinity) (Apel 1967/1992: 341) إشكالياً قوياً برغم كلّ ما يفصل ما بين التقليدين الذيْن عملاً في نطاقهما. ربّ تواشج يتمثّل بخاصة في اتّخاذ نقد اللغة، سواء كانت عادية أم اصطلاحية، مقاماً نموذجياً لتخريج المشاكل الفلسفية، وهو توجّه يبيّن بلا مشاحة أنّهما مؤرّخان عنيدان لظاهرة "المنعرج اللغوي" المعاصرة(7). - بيد أنّ ما هو موجب على وجه الخصوص في محاولة آبل وروورتي التفكير بهيدغر وفتغنشتاين معاً هو هذا الأمر المزدوج: أوّلاً أنّهما لا يأخذان مأخذ الجدّ الفصل الحادّ السائد بين التقليد الانغلوسكسوني (التحليلي) والتقليد القاري (الفينومينولوجي/الهرمينوطيقي)، وذلك من أجل أنّهما يفترضان أنّ التوجّه الغالب في الشقّين هو النزوع المتزامن إلى احتمال "منعرج لغوي وهرمينوطيقي" (rna linguistic and hermeneutical tu) يضع تقليد فلسفة الوعي الحديثة موضع سؤال(8)؛ وثانياً أنّ المغزى الفلسفي من التوجّه جهة نقد اللغة لدى هيدغر الأوّل وفتغنشتاين الثاني خاصة هو حسب آبل وروورتي إرساء نحو طريف من البراغماتية، هي بعبارة مستحدثة لآبل "هرمينوطيقا براغماتية" (a pragmatic hermeneutic)، هي وحدها ما يمكّن من درء النتيجة الهدّامة لتقليد النقد الجذري للعقل الذي عمل داخله ليس فقط هيدغر وإنما فتغنشتاين الثاني أيضاً(9).

- نحن نقصد في هذا الفصل إلى النهوض بهذا التساؤل: كيف يمكن أن نفسّر الجهود المكثّفة التي دأب هيدغر عليها طيلة الاشتغال في ورشة إشكالية **الوجود والزمان** نفسه والتي يفترض أنّها بدأت منذ 1919، بقصد التوفّر على إعادة تأوّل جذريّ للأسس العميقة للأنطولوجيا الغربية بعامة كما سنّها الإغريق؟. نحن لا نعني مسألة-الوجود (die Seinsfrage)، التي شكّلت بإيعاز من هيدغر نفسه (مثلاً 1963: 162، 168، 170)(10) "تقليداً في التأويل" يقوم على وجود "سبيل واحدة في الفكر" الهيدغري(11)، تكون خيطاً هادياً لفهم نصوص تمتدّ من 1919 إلى 1973، وهو تقليد صار "الوضعُ

---

(6) عن منزلة "المنطق" لدى هيدغر را: Mohanty 1988: 93.

(7) انظر: Apel 1967/1992: 343، 346-349؛ Rorty 1991: 81-82، 96 وما بعدها؛ Hottois 1989: 105 وما بعدها.

(8) انظر: Apel 1967/1992: 343-349؛ Rorty 1982: 223-227.

(9) انظر: Apel 1967/1992: 341-343؛ Rorty 1991: 96 وما بعدها.

(10) يمكن اعتبار تقرير "طريقي ضمن الفينومينولوجيا" (Mein Weg in die Phänomenologie) الذي نشر سنة 1963 كمساهمة ضمن مجموع أعدّ تكريماً لهرمان نيماير (Hermann Niemeyer)، - بمثابة عرض متسق لأطروحة "التأوّل-الذاتي" الذي ضبطه هيدغر بنفسه وبناه على اعتبار مسألة وجود الموجود هي الخيط الناظم لمسيرته منذ 1907، السنة التي أخذ في الاعتماد عليها في الدخول إلى حضيرة الفلسفة على مقالة فرانس برانتانو (Franz Brantano) **في الدلالة المتعددة للموجود لدى أرسطو** (1963: 162).

(11) وهو توجّه في البحث كرّسه كتاب أطو بوغلار **طريق هيدغر الفكري** (Der Denkweg Martin Heideggers) منذ سنة 1963، ليس فقط بعنوانه اللافت للنظر بل من خلال تحويل الاستعمال الهيدغري نفسه لمفهوم "الطريق" (مثلاً

الحالي للمتن الهيدغري يضطرّنا إلى وضعه موضع سؤال"(12)، بل على وجه الخصوص مسائل لا تقلّ خطورة عن مسألة الوجود في رسم بنى تفكير هيدغر، نذكر منها تحديداً مسألة "اللوغوس" (1926أ: 7§) ومسألة "الحقيقة" (1926أ: § 44)، ومسألة "المنطق" وبكلمة واحدة إشكالية **المعقولية** بعامة (درس شتاء 1926/1925). نحن نقترح أن ننكبّ على هذه المسائل بوصفها تشير على أنحاء عدة إلى ما يمكن أن نسميه "المنعرج الهرمينوطيقي القاري" الذي أخذ في التشكل بشكل متوار ومتعدد السمات منذ فجز الرومانسية-المثالية الألمانية وامتدّ تحت عبارات مختلفة إلى كيركغارد ونيتشه ودلتاي ووجد لأول مرة مع هيدغر صيغته الصناعية الجذرية. ولذلك إذا كان غرايش محقاً في التنبيه إلى "أنّه متى سجّلنا أنّ هذا التصوّر **الهرمينوطيقي** للفينومينولوجيا إنما يظهر وكأنّه من المعلوم بنفسه ضمن الدروس الأولى لهيدغر، صار من الصعب الحديث عن ''منعرج هرمينوطيقي للفينومينولوجيا'' لدى هيدغر"، فهو يقيم ذلك على أنّ "المنعرج يفترض أنّه قد كان ثمّة طور غير هرمينوطيقي للفينومينولوجيا"(13). والحال أنّ التباس الفينومينولوجيا الهيدغرية منذ أوّل أمرها بالطابع الهرمينوطيقي هو عندنا علامة على أنّها إنما تنخرط منذ البداية في "منعرج لغوي قاري" لم تكن غير هالته الصناعية العليا.

إنّه يبدو أنّ مسألة- الوجود لم تأخذ هذا الدور الخطير، الذي أتته سواء في ضبط وجه التلقي لهيدغر بعامة أو في توجيه الدراسات الهيدغرية(14)، إلا تحت وطأة "تأوّل-ذاتي" (etationrSelbstinterp) فرضه هيدغر نفسه، ليس فقط بنشر كتاب **الوجود والزمان**، بل بنشر كتاب له **مقدّمة** تعلن عن "عرض للسؤال عن معنى الوجود" لا يفي به مضمون الكتاب المخروم الآخر: فالجزء المنشور من كتاب 1926، أي تحليلية الدازين، وذلك من حيث الواقعة الفلسفية التي بين أيدينا، وليس حسب مزاعم المقدّمة في خطّة الكتاب الأصلية، إنما هو لا يعدو أن يكون نحواً من "هرمينوطيقا الهو" الأصيل الذي من شأن الموجود الذي هو نحن في كل مرة، أي الدازين، متأوّلاً لأوّل مرة بوصفه "هُوية" زمانية.

ولذلك فإنّ متصفح كتاب **الوجود والزمان** ينتبه بوجه ما إلى أنّ الفقرات التي نذرها هيدغر لمسألتيْ "اللوغوس" (1926أ § 7) و"الحقيقة" (1926أ§ 44) مثلاً إنما يشوبها بعض من التحيّر سواء من حيث المنزلة أو من حيث الوظيفة. ربّ تحيّر نحن نفترض أنّ رفعه يتطلّب أوّلاً التحرّر من وجهة نظر الانطولوجيا الكيانوية التي فرضتها تحليلية الدازين، والتي تقتصر على استعمال مسألتيْ اللوغوس والحقيقة استعمالاً منهجياً فحسب، ولكن على وجه الخصوص، ثانيا، إعادة هاتين المسألتين إلى سياقهما الإشكالي الأصلي، بوصفهما تصدران عن مهمّة انطولوجية أصيلة، وذلك يعني إعادتهما إلى حضن اشتغال موجب وصناعي عليهما، لئن لم يأت عليه كتاب 1927 فإنّه صدر منه صدوراً خفياً.

فما هي ملامح هذه المهمّة الانطولوجية؟ وما هي سبل الاشتغال الهيدغري على مسألتي اللوغوس والحقيقة في أعمال هذه الحقبة؟

"Holzwege" (1949) و"Der Feldweg" (1949) و"Unerwegs zur Sprache" (1959) و(Mein Weg in die Phänomenologie) (1963)..) إلى أسلوب صناعي في "تقديم" الفكر الهيدغري واع بذاته وله مبرّراته (Pöggeler 1963:ت.ف.ص 12-13، 17). وهذا يمكن اعتباره إحدى الصيغ القوية لتطبيق مبدأ "التأويل الذاتي" الذي رسمه هيدغر الثاني خيطاً هادياً لدارسيه.

(12) Greisch 1994: 1، 4.

(13) Greisch 1994: 26.

(14) يقول ديتر تومى (Thomä 1990: 18): "إنّه ليس ثمّة منذ البداية ''وجود'' (Sein)، يأخذ في فرض نفسه بشكل صرف أكثر فأكثر دائما، من أجل أن يتحوّل آخر الأمر إلى ''عهد''(Ereignis). إنّ النصوص تبدأ على الأرجح في نحو من التأقلم مع مدرسة غالبة – وإنّ ظلّ ''الآخر'' هذا إنما يخيّم إلى حدّ النصوص الأخيرة. فإذا أراد المرء أن ينجز تاريخ النصوص الهيدغرية فإنّه ينبغي أوّلَ الأمر بذلك أن يعيد بناء سياق فلسفي، ضمنه فقط يمكن لشيء ما مثل ''الوجود'' أن يكون مسؤولاً عنه في كل مرة تحت مسبّقات متحوّلة."

نحن نذكر أنّ مقدّمة **الوجود والزمان** قد أعلنت عن مهمّتين أساسيتين، أنجزت إحداهما وانحسرت دون الأخرى، هما تواليا "التحليلية الانطولوجية للدازين" (1926أ:15) و"مهمّة نقض تاريخ الانطولوجيا" (1926أ:19). ويبدو أنّ ما أتاه هيدغر من إعادة تأويل طريف لمسألتيْ اللوغوس والحقيقة لا يمكن له أن يُنزّل ضمن أيّ واحدة من هاتين المهمّتين. بل هو نمط مخصوص من البحث، لئن كان درس شتاء 1926/1925 هو الأمارة النموذجية عنه، من حيث أنّه تجرّأ على الإعلان عنه بعنوان "المنطق" (Logik)، فإنّ دروساً أخرى سابقة، مثل درس شتاء 1924/1923 ودرس شتاء 1925/1924، قد هيّأت المجال تهيئة كافية للخوض فيه. إنّ هذه الدروس تقدّم عيّنة دقيقة عن طبيعة التحويل الهرمينوطيقي الذي أجراه هيدغر على البحث الفينومينولوجي، وذلك بنقل المسائل الفينومينولوجية من مستوى الحدس المقولي (kategoriale Anschauung) (1925: 63-99) إلى مستوى ضرب من "الحدس الهرمينوطيقي" (uitionntermeneutische Ih) حسب عبارة نادرة تعود إلى درس طوارئ الحرب 1919 (1919 أ: 117) أو مستوى "الإشارة الصورية"(formale Anzeige) طبقاً لمصطلح[15] صيغ منذ درس شتاء 1920/1919 وظلّ يعمل إلى حدّ **الوجود والزمان** (1926أ:114، 116، 313) وما بعده (درس شتاء 1930/1929).

لكنّ قصدنا ليس إيضاح ما يدين به هيدغر لهوسرل بتعقب طريقته في عرض "الاكتشافات الأساسية للفينومينولوجيا "، ونعني "القصدية" و"الحدس المقولي" و"المعنى الأصلي للقبلي" كما نرى ذلك في درس شتاء 1925 (1925:§§ 5-7)، ولا حتى التوقف عند وجه استفادة هيدغر أو مناقشته **للمباحث المنطقية** الهوسرلية[16]، بل بخاصة رصد الملامح المميّزة للممارسة الهرمينوطيقية التي استحدثها هيدغر على أرضية "الفينومينولوجيا" بوصفها كما يشير إليها درس شتاء 1926/1925 بلا مواربة نحواً طريفاً من "المنطق".. إنّ غرضنا هو بيان كيف أنّ هيدغر ليس فقط قد تجاوز "المنهج" الفينومينولوجي كما تسلمه من هوسرل، بل إنّه قد استحدث نمطاً طريفاً تماماً من المعقولية الفلسفية اصطلح أحد كبار شرّاح هيدغر العالميين، هو كيسيال، على نعتها باسم "المعقولية الهرمينوطيقية"[17]. ربّ معقولية نقلت مركز البحث من قطب "التفكر" إلى مدار "التأويل"[18]، وذلك يعني اليوم الانتقال الهرمينوطيقي من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة.

فكيف تتجلى هذه المعقولية؟ وما هي مواضعها داخل المتن الهيدغري؟ - نحن نعلم أنّ هيدغر الشاب قد بدأ حياته الفلسفية باهتمام حادّ بالمباحث "المنطقية" قراءةً وتأليفاً وأطروحةً وتدريساً. فإنّ قراءته **للمباحث المنطقية** الهوسرلية هي باعترافه "شرط إمكان" بحوث **الوجود والزمان** و"الأرضية" التي قام عليها (1926أ:38)؛ أمّا أوّل تأليف هيدغري في المنطق، وهو في الواقع عبارة عن مراجعة لجملة من الكتب الصادرة عندئذ، فهو مقالته "بحوث جديدة في المنطق" (Neuere Forschungen über Logik) الذي وضعه منذ سنة 1912 (1912ب: 17-43)[19]. ربّ توجّه مبكر إلى المنطق قد طبع الأطروحتين التين أنجزهما هيدغر الشاب، ونعني أطروحة 1913 عن **نظرية الحكم في النزعة النفسانية** (e vom Urteil im PsychologismusrhLeDie) والتي نُشرت سنة 1914، وأطروحة

---

(15) Oudemans 1990: 85-86؛ Kisiel 1996: 205-217.

(16) عن إيضاح خاص للعناصر التي يدين بها هيدغر للمباحث المنطقية الهوسرلية ينطلق من التأول-الذاتي الهيدغري نفسه ومن إشارات هيدغر الأخير إلى المسألة خاصة في ندوة زارينغر (Zähringer) سنة 1973، يُرجع أوّلاً إلى دراسة أعدّها جاك تامينيو (Taminiaux 1977: 156-182) بعنوان "ملاحظات على هيدغر والمباحث المنطقية لهوسرل"، ولكن خاصة إلى دراسة أحدث عهداً ومن ثمّة تستفيد استفادة صارمة من نشرة الطبعة الكاملة لدروس هيدغر في الفترة التي تهمّنا، وبخاصة درس صيف 1925 ودرس شتاء 1926/1925، هي تلك التي أعدّتها الباحثة القديرة فرانسواز داستور (Dastur 1991: 37-51).

(17) Kisiel 1993: 99، 109، 115.

(18) von Herrmann 1990، ص 313.

(19) Vukicevic 1988: 3؛ Courtine 1996: 10.

1915 عن **نظرية المقولات ونظرية الدلالة لدى دونس سكوت** (Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus) والتي نُشرت سنة 1916[20]. وعين هذا التوجّه المنطقيّ قد صبغ أيضاً الدروس والندوات التي أنجزها هيدغر في هذه الحقبة مثلاً ندوة صيف 1916 حول "كتابات أرسطو المنطقية"، ودرس شتاء 1917/1916 عن "المسائل الأساسية في المنطق"، ودرس صيف 1922 عن "تأويلات فينومينولوجية لأرسطو: الانطولوجيا والمنطق"، وندوة صيف 1922، ودرس صيف 1923(1923: 113)، وشتاء 1924/1923 حول "**المباحث المنطقية** لهوسرل"، ودرس شتاء 1926/1925 "المنطق. حول مسألة الحقيقة"، وندوة شتاء 1926/1925 وصيف 1927 حول "منطق هيغل"، ودرس صيف 1928 حول "المبادئ الميتافيزيقية للمنطق انطلاقاً من ليبنتز"[21]. وذلك علاوة على أنّ ثمّة من يعتبر أنّ درس صيف 1927 عن "المسائل الأساسية للفينومينولوجيا" ودرس شتاء 1928/1927 عن "تأويل فينومينولوجي **لنقد العقل المحض** الكانطي"، بل وكتاب **الوجود والزمان** نفسه إنما هي أعمال تدخل في خانة "المباحث المنطقية" الهيدغرية[22].

لكنّ ما لا يجدر بنا أن نغفل عنه هو أنّ وراء "المباحث المنطقية" لدى هيدغر الشاب وهيدغر الأول بعامة، هو "المنبَت اللاهوتي" الذي أقرّ به هيدغر الأخير في نص "حوار مع ياباني وسائل يسأل" سنة 1954/1953 (1954/1953:ت.ف.ص95)[23]. ونعني بذلك على وجه الخصوص ما صار يُشار إليه مع غادمير بعنوان "كتابات الشباب اللاهوتية"[24]. ونحن نجد أنّ باحثيْن هامين من الجيل الجديد هما هوغو أوط (Hugo Ott)[25] وديتر موتى (Dieter Thomä)[26] قد جعلا وكدهما تنشيط العنصر اللاهوتي في كتابات هيدغر في نطاق محاولة أوسع للتخلص من سطوة "التأويل الذاتي" لهيدغر الأخير.

لذلك ليس قصدنا أن نعرض مسيرة هيدغر الأول بوصفه "منطقياً"، وإن كان ذلك أمراً هو حسب بعض الشرّاح الكبار ليس بمتعسّر[27]، بل أن نتعقب "المباحث المنطقية" الهيدغرية - وهي

---

(20) Vukicevic 1988: 3؛ Courtine 1996: 11.
(21) Kisiel 1993: 469-476.

(22) Vukicevic 1988: 4.

(23) را: هيدغر (1954/1953:ت.ف.ص 95).

(24) Gadamer 1992: 9.

(25) عنوان كتاب أوط هو مارتن هيدغر. على طريق البيوغرافيا:

- Hugo Ott, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie (1988). Traduction française: Martin Heidegger. Eléments pour une biographie (1990).

(26) عنوان كتاب تومى هو زمان الهُو وزمان الما بعد. نحو نقد تاريخ نصوص مارتن هيدغر 1910-1976:

- Dieter Thomä, Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textegeschichte Martin Heideggers 1910-1976 (1990).

(27) Kisiel 1993: 398.

عبارة باتت تجري تحت أقلام الشرّاح[28]– وذلك بوصفها تنطوي إذا تُصفّحت ليس فقط على نقد صارم للمنطق التقليدي وإنما بخاصة على إعادة تأويل جدّ طريفة للمعنى الأصلي للوغوس في الفلسفة الغربية. ربّ تأويل نحن نفترض أنّه قد أفرز في طيّاته نمطاً جديداً من المعقولية هو "المعقولية الهرمينوطيقية" لم يُشرع في مساءلتها من هذه الزاوية إلاّ قليلا.

أمّا مطالب هذا الفصل فنحن نرتسمها من خلال العنوانين التاليين:

1) "الزماني" و"الروحي" لدى هيدغر الشاب (1910-1916): "طبقة لاهوتية-رومانسية" خفية من المنعرج الهرمينوطيقي.

2) نحو استشكال أكثر جذرية لماهية اللوغوس (1919-1924)

1- "الزماني" و"الروحي" لدى هيدغر الشاب (1910-1916): "طبقة لاهوتية-رومانسية " خفية من المنعرج الهرمينوطيقي

1 . 1- «الكتابات الأولى»: «بداية طريق» إلى «الوجود واللغة»:

علينا أن نثير هنا مسألة يبدو أنّ صعوبتها قد وزّعت الشرّاح إلى مذاهب شتّى في تخريجها، ونعني صعوبة تنزيل النصوص "المنطقية" لهيدغر الشاب التي تعود إلى ما قبل 1919. فإمّا أن نتّبع التأوّل-الذاتي[29] الذي أثبته هيدغر الأخير (هيدغر 1972: 55)[30]؛ وإمّا أن نناقشه بالاحتجاج على أنّ الكتابات الأولى إنما ما تزال من ناحية الاستشكال "تابعة بشكل بيّن لهوسرل وبخاصة **للمباحث المنطقية**"[31]، وإمّا أن نحترف مهنة "تاريخ النصوص" (Textegeschichte) انطلاقاً من المبدأ التأريخي القاضي بأنّ "نصوص هيدغر ليست تفكير هيدغر"[32]، وإمّا أن نلجأ آخر الأمر إلى البحث "البيوغرافي" بوصفه ينطوي على أدوات تفسير خلفية – بخاصة "إشكالية الإيمان والفشل السياسي" - يبدو أنّ نزاع التأويلات بين الشرّاح ينتهي إلى طمسها[33].

إنّه ليس علينا أن نصرّف أحد هذه المواقف ضدّ الآخر بشكل مذهبيّ، وإنما أن نحاول الاستفادة منها في تخريج المسألة التي تهمّنا.

لنقرّ بأنّه لا يمكن أن ننكر على هيدغر الأخير ما يقوله عن الكتابات الأولى من أنّها قد ألاحَت إلى "بدايةِ طريقٍ" (1972 :55) ممكنة لتفكيره اللاحق، وذلك على الأقلّ من حيث أنّها قد اهتمّت اهتماماً موضوعاتياً (thématique) بمسألتيْ الوجود واللغة[34]. ولأنّ مسألة الوجود إنما تعني تحديداً السؤال عن "معنى" الوجود (هيدغر 1925: 194؛ 1926أ: 1)[35] فإنّ علينا أن نقرّ لأطروحة 1913

---

(28) Vukicevic 1988: 13؛ Oudemans 1990: 85-105؛ Courtine 1996: 7-8.

(29) فقد كتب هيدغر سنة 1972 إبّان تصدير **الكتابات الأولى** (Frühen Schriften) (1972:55):
"في زمن خطّ المحاولات الأولى التالية، والتي هي بالمعنى الحرفي [كتابات] مرتبكة (hilf-losen)، لم أكن أعرف شيئاً عمّا سيشغل تفكيري لاحقاً.

(30) Pöggeler 1963: 21 وما بعدها؛ Kelkel 1980: 16؛ Courtine 1996: 8؛ Kisiel 1996: 205-206.

(31) Volpi 1996: 36؛ Dastur 1986: 303 وما بعدها.

(32) يقول ديتر تومى (Thomä 1990: 19): "إنّه بالتلفّت صوب تاريخ النصوص إنما تصبح باطلة الإمّية الصارمة بأنّه على المرء إمّا أن ينخرط على نحو مفكّر في التدبير الهيدغري، وإمّا أن يبقى على العكس من ذلك غريباً عنه من حيث الأساس، ويسقط تحت هيمنة ''الميتافيزيقا''. [..] وبعبارة حادّة: **إنّ نصوص هيدغر ليست تفكير هيدغر**." (التأكيد بالحروف الغليظة من عندنا).

(33) Ott 1988: 13.

(34) Kelkel 1980: 14.

(35) Kelkel 1980: 26؛ Courtine 1996: 8.

ببعض من السبق مادامت قد خصّصت الفقرة 2 من الفصل الثاني منها إلى دراسة مفهوم "المعنى" (der Sinn) (1913 ب: 171-173)(36)، وهذا الاضطلاع بمشكل المعنى يفترض بوغلار (Pöggeler) أنّه قد امتدّ إلى أطروحة 1915، حيث "واصل هيدغر الفحص عن السؤال عن معرفة في أيّ من الموضع من الموجود يأخذ واقع المعنى مكانه"(37).

بيد أنّ المتصفح للطريقة التي بها يطرح هيدغر الشاب مسألة المعنى(38) ويعالجها إنما يقف على أنّ هذا الطرح وهذه المعالجة إنما هما تابعان تبعيّة بيّنة سواء من حيث مصدر المشكل أم من حيث الخيط الهادي في معالجته: فمصدر المشكل هو منطق لوتز (Lotze). فإنّ لوتز قد أنجز في تشخيص هيدغر أمرين حاسمين أخذهما عنه هوسرل نفسه (كما يصرّح بذلك في درس 1925/1926)، ونعني أوّلا استعادة فكرة "عالم المثل" (die Ideenwelt) الأفلاطونية واستعمالها بشكل طريف في تأويل ماهية المنطقيّ بعامة (1925/1926: 62)، وثانيا نحت مفهوم "الصلاحية" (die Geltung) (1913: 170) باعتباره "صورة الفعليّة التي من شأن المنطقي" (1913ب: 172).

إنّ ذلك هو ما مكّن هيدغر(39) من تعريف المعنى على هذا النحو: "المعنى هو ما يصلح [صلاحية ما]" (1913ب: 172)؛ كذلك فإنّ طريقة المعالجة لمسألة المعنى وإن كانت تتجاوز منطق لوتز فهي لا تتجاوزه إلاّ بما تستفيده من "النقد الهوسرلي للنفسانية وبلورته للوجود المثالي" للمنطقيّ بعامة (1925/1926: 62؛ 1963:ت.ف.ص 164)(40). وهكذا فالإجابة التي أثبتها هيدغر الشاب عن السؤال الذي طرحه منذ 1912 "ما هو المنطق؟" (was ist Logik ?) (1912ب: 18) إنما هي إجابة تدين من حيث الأصل إلى منطق لوتز ومن حيث التوجّه إلى هوسرل: إنّ هيدغر الشاب لئن فهم بحثه في المنطق بوصفه "اعتبارا نقديا" (kritische Besinnung) (1913ب: 17) فإنّه قد فهم النقد تحت مظلّة لوتز وهوسرل، وذلك يعني في سياق من البحوث تحكّم سلفا وبصرامة في طبيعة "المساهمة النقدية-الموجبة في المنطق" (1913ب: 59) التي جعلها عنوانا صغيرا لأطروحة 1913.

1 -2- «مباحث منطقية» هيدغرية أم «كتابات الشباب اللاهوتية»؟

إنّ النتيجة العامة سواء لمن أخذ بما يقول التأوّل-الذاتي لهيدغر الأخير سنة 1972 أو من عوّل على مناقشته بأدوات المدرسة الفينومينولوجية من الداخل هي الإقرار بأنّ المحاولات "المنطقية" لهيدغر الشاب في تلك الفترة إنما هي في الجانب الأكاديمي خاضعة لسيطرة "الكانطية الجديدة"(41)، أما في الجانب التأصيلي فهي تابعة إلى إشكالية هوسرل(42).

بيد أنّ ما تقوله الكتابات الأولى ليس فقط هو أشدّ ثراء وأكثر تعقيدا من الصورة المختزلة التي يقترحها التأوّل الذاتي لهيدغر، والتي أخذ بها شطر أساسي من الجيل الأول من الشرّاح مثل بوغلار(43)

---

(36) Courtine 1996: 15-16؛ Mohanty 1988: 95.
(37) Pöggeler 1963: 24.
(38) Dastur 1986: 309-311.
(39) را: هيدغر الشاب (1913: 170).
(40) عن "نقد النفسانية"، را: Mohanty 1988: 95؛ Dastur 1986: 306-308.
(41) Richardson 1963: 27-29.
(42) Pöggeler1963: 24؛ Kelkel 1980: 23، 25، 28، 31، 41؛ Kisiel 1993: 18، 26، 32؛ Courtine 1996: 12-15.
(43) يمكن اعتبار الفصل الأول من كتاب بوغلار **طريق مارتن هيدغر الفكري** (Der Denkweg Martin Heideggers)، والذي عقده لتقديم كتابات هيدغر الشاب (1963: ت.ف.ص 21-27) تحت عنوان له دلالة هو "الترقي نحو الميتافيزيقا" (accession à la métaphysique)، - بمثابة صيغة نموذجية للاعتماد على *التأول الذاتي* الهيدغري في تخريج دلالة تلك الكتابات. والسمة المزدوجة لذلك التخريج هي من ناحية اعتبار كتابات الشباب نمطا أوّليا من "الترقي" نحو الانشغال اللاحق بالميتافيزيقا؛ ومن ناحية السكوت عن **المضمون التاريخي** لتلك النصوص تحت وطأة التأويل الذاتي اللاحق.

وريتشاردسن(44)، بل وأيضاً هو أوسع وأخطر من موضوعة "المباحث المنطقية" التي حاول بعض الشرّاح الفينومينولوجيين من الجيل اللاحق أن يدللوا على وجودها لدى هيدغر الأول وفاءً لنحو من التناظر السعيد مع "المباحث المنطقية" الهوسرلية مثل أودمانز(45) وجان-فرانسوا كورتين(46) أو اهتداء بها في فهم هيدغر مثل فرانسواز داستور(47).

إنّ نكتة الثراء وموضع التعقيد إنما يكمنان بخاصة في أنّ هذه الكتابات هي كما صار يُشار إليها، بعبارة استحدثها غادمير(48) – أسوة بما فعله نول (Nohl) إزاء كتابات هيغل الشاب – "كتابات الشباب اللاهوتية" (theologische Jugendschriften). علينا أن نأخذ صفة "اللاهوتية" مأخذ جذريا: إنّ كتابات هيدغر الشاب المنطقية من مقالة 1912 "مباحث جديدة في المنطق" إلى "خاتمة" **نظرية المقولات ونظرية الدلالة لدى دونس سكوت سنة 1916**، إنما تخترقها حسب بعض الشرّاح "مسبّقات" (Vorausetzungen) لاهوتية شرع هيدغر في التعبير عنها بطرق عدّة قبل 1912، علينا التأريخ لها في عيانيتها الخاصة(49). وهو أمر إذا كان شارح كلاسيكي مثل بوغلار قد خيّر ألاّ يخوض فيه(50)، فنحن نجد أنّ هوغو أوط (Ott)، وهو من الجيل اللاحق من المؤرخين، قد أثبت ضمن البيوغرافيا التي نشرها سنة 1988 عن هيدغر، جملة شديدة التمثيل عن مضمون "المنبَت اللاهوتي" وأدواره القوية، توزّعت بين الكتابة اللاهوتية الملتزمة وبين الشعر الوجداني(51) الذي يكفيه أهمية أنّ هيدغر الأخير لم يتردد في إثباته ضمن **الطبعة الكاملة**. إنّ هذا البحث البيوغرافي يبيّن أنّ هيدغر قد أتى في أواخر 1911 إلى كتابة نص "بحوث جديدة في المنطق" على إثر أزمة روحية ووجدانية لم يكن يملك من الوسائل

---

(44) Richardson 1963: 3-4. - من الغريب أنّ وليام ريتشاردسن قد أثبت تعليقا لافتا للنظر، حين جعل فاتحة مقدمة كتابه الضخم **هيدغر**. *عبر الفينومينولوجيا نحو التفكير* (HEIDEGGER. Through Phenomenology to Thought) قصيدة كتبها هيدغر الشاب سنة 1917 **الغروب في رايخ ناو** (Abendgang auf der Reichenau)، - هذا التعليق هو:

« There is a long and winding way that leads from Reichnau to Todtnauberg. It is Martin Heidegger's way. »

"إنه يوجد طريق طويل وملتو ذلك الذي يقود من رايخ ناو إلى طوتناوبيرغ. إنه طريق مارتن هيدغر"؛ ووجه الغرابة هو كونه يوضّح في الهامش أنّ رايخ ناو هي جزيرة صغيرة حيث كان هناك "دير بَنَدكتي" (Benedictine) [..] كان مركزاً هاما للثقافة المسيحية في أوروبا الوسيطة" ثم يضيف "طوتناوبيرغ: موقع اعتكاف هيدغر في الغابة السوداء" (1963: 3). ودلالة الاعتكاف هنا هي الخلوة التي كتب فيها هيدغر كتاب **الوجود والزمان** سنة 1926. إنّ ريتشاردسن قد لمح بوجه ما المسافة المتوعّرة التي تفصل "المنبَت اللاهوتي" لهيدغر الشاب عن الاعتكاف "الكيانوي" الذي أدى إلى كتابة **الوجود والزمان**. لكنه بدلاً من التوقف عند تلك الصعوبة هو قد سارع باعتماد ما يوفره التأويل الذاتي من تخريج استطيقي "رومانسي" لمشكل "البداية" مستشهداً بعبارة لهلدرلين وردت في المقطع الرابع من نشيد الراين (Le Rhin) هي "كيفما تبدأ، ستبقى" (Wie du anfiengst, wirst du bleiben)، ذكرها هيدغر الأخير في مجموع **على طريق اللغة** (1953/1954:ت.ف.ص 92)

(45) Oudemans 1990: 85، 93.

(46) Courtine 1996: 7-8.

(47) Dastur 1989: 37 وما بعدها.

(48) Gadamer 1992: 9.

(49) Thomä 1990: 31-78.

(50) لذلك يخلو تقديمه لأطروحات هيدغر الشباب (1963: ت.ف.ص 21-27) من أيّ إشارة خاصة لمسألة "المنبَت اللاهوتي" الذي يشير إليه هيدغر الأخير في نص "حوار مع ياباني وسائل يسأل" (1953/1954: ت.ف.ص 95) الذي يحيل عليه بوغلار في مقدمة كتابه (1963:ت.ف.ص 13). وهو ليس فقط لا يثير مسألة "اللاهوت" إلا في إطار إيضاح الطريقة التي أتى بها هيدغر إلى هيغل، أي طريق المدرسة اللاهوتية الكاثوليكية في توبنغن (1963:ت.ف.ص 30)، بل هو قد نبّه منذ المقدمة إلى أنه لئن كان يبصر "إمكانية التساؤل عن علاقة هيدغر الشاب مع اللاهوت المسيحي" فهو يخيّر أن "يضع هذا الجنس من المسائل بين قوسين" (1963:ت.ف.ص 17-18).

(51) Ott 1988: 65-69، 74-76.

العيانية للتعبير عنها غير الرسائل والقصائد، أي غير الأسلوب البويطيقي[52]. لذلك يبدو التلفت نحو "الكتابة المنطقية" من 1912 إلى 1915 نوعاً من الانقطاع عن الحياة الروحية العيانية لهيدغر الشاب أكثر منها "طريقاً" ملكياً نحو إشكاليته اللاحقة.

إنّ وجاهة هذا الخيط في البحث تزداد قوة حين تؤيّدها اعترافات هيدغرية متناثرة في مسيرته من "الترجمة الذاتية" التي أعدّها بمناسبة التأهيل سنة 1915 (1915ب:91-92) ورسالة أوت 1921 إلى كارل لوفيت (1921ب:29)[53] ورسالة ماي 1928 إلى ماتهاوس لانغ (Matthäus Lang)[54] – أستاذه القديم في السنوات الأولى –، إلى نصّ 1953/1954 الشهير بعنوان " عن حوار في اللغة. بين ياباني وسائل يسأل"[55] (1953/1954:ت.ف.ص 95) وأخيراً التأويل-الذاتي لمقالة 1963 "طريقي ضمن الفينومينولوجيا"[56] (1963:ت.ف.ص 163-164). ففي جميع هذه المواضع نحن نبصر تنبيه هيدغر على العنصر اللاهوتي المبكر بوصفها مدخلاً خفياً لأرقه اللاحق اللاحقة بمسألة الوجود.

إنّ "الترجمة الذاتية" التي أعدّها سنة 1915 تثبت بشكل مبكر (1915ب: 91-92)[57] ودون تدخّل أثر التأويل الذاتي الذي رسمه هيدغر الأخير[58]: أ- كيف أنّ هيدغر لم ينقطع عن صناعة اللاهوت طواعية بل مكرهاً[59]؛ ب- أنّه لئن كان يقرأ المحدثين من كانط إلى هوسرل فهو يستعملهم أدوات لفهم وتأويل التراث اللاهوتي الوسيط بخاصة؛ ج- أنّه قد أتى إلى المشاكل الفلسفية والمنطقية متأخّرا، أي بعد مرور حاسم بالمشاكل اللاهوتية؛ ود- أنّه تجوّل من "اللاهوت" إلى "الرياضيات" إلى "المنطق" إلى "التاريخ" ولكن دون فقدان الإطار الموجّه لحياته العلمية، ألا وهو إعادة تأويل التراث اللاهوتي الوسيط؛ وهـ- أنّه على بيّنة من أنّ الحافز الخفي لأطروحة 1913 كما لأطروحة 1915 هو حافز لاهوتي.

في ضوء هذه الترجمة الذاتية يصعب فصل كتابات هيدغر الشاب إلى سنة 1916 عن حافزها اللاهوتي[60]. ولا نقصد بذلك فقط كتاباته قبل 1912، أي تلك التي حرّرها طالب في اللاهوت، والتي كانت تعبّر عمّا سمّاه هوغو أوط (Hugo Ott) "كاثوليكية أساسية" (katholischer Fundamentalismus) - معيداً برنامج "الانطولوجيا الأساسية" إلى منبته اللاهوتي- وحيث كان هيدغر يبحث في وجوه معاصريه من الكتاب والمؤلفين الكاثوليك، عن صورة "أغسطينوس حديث" (un saint Augustain moderne)، وهي عبارة أطلقها على الكاتب الدانماركي جوهانس يورغنزن (Johannes Jorgensen) ضمن مقالة عنه كتبها سنة 1910 بعنوان "كذب الحياة وحقيقة الحياة" لدى

(52) Ott 1988: 76.
(53) Greisch 1994: 35.
(54) ذكرها Ott 1988: 57-58.
(55) عنوان النص هو:
« Aus einem Gespräch zur Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragendem ».
وقد أنجز هذا النص سنة 1953/1954 بمناسبة زيارة أستاذ ياباني (الأستاذ تيزوكا Tezuka من الجامعة الامبراطورية في طوكيو) إلى ألمانيا. لكنه لم يُنشر إلا سنة 1959 ضمن مجموع **على طريق اللغة** (Unterwegs zur Sprache) (1953/1954: ت.ف.ص 85-140).
(56) العنوان هو "Mein Weg in die Phänomenologie"؛ وهو مساهمة شارك بها هيدغر في تكريم هرمان نيماير (Hermann Niemeyer) – نيماير اسم الناشر الذي، حسب عبارة هيدغر، ارتبط اسمه بالفينومينولوجيا (1963: 163) – ونُشر سنة 1963 في طبعة ليست للتسويق.
(57) را: هيدغر الشاب سنة 1915 (1915ب: 91-92).
(58) را: Ott 1988: 90.
(59) Ott 1988: 71.
(60) Greisch 1994: 6.

يورغنزن[61]. - بل نعني أيضاً كتاباته منذ 1912 التي افتتحها بمقالة "بحوث جديدة في المنطق" التي يُفترض أنها تحتوي على "مقدمات الأثر" الهيدغري ثم أطروحة 1913 حول **نظرية الحكم في النفسانية** وأخيراً أطروحة 1915 حول **نظرية المقولات والدلالة لدى دونس سكوت**[62].

هذه الكتابات **المنطقية** إنما تنطوي، حسب بعض المؤرخين مثل هوغو أوط (Ott) وديتر تومى (Thomä) خاصة، على عنصر لاهوتي سريّ لابدّ من وضعه في الاعتبار. بحيث أنّه صار يجدر بنا أن نكفّ عن الانسياق وراء التخريج الاستطيقي الذي أخذ يقترحه هيدغر الثاني لمشكلة "المنبَت الروحي"[63] أو "المنبَت اللاهوتي" (provenance théologique)[64] منذ رسالة ماي 1928 إلى أحد معلّميه الأوائل (ماتهاوس لانغ Matthäus Lang)[65]، اعتماداً على "تمفصل الفكر/الوطن (Heimat)" (ulation pensée-patriecl'arti) كما يقول أوط[66]، والذي أفلح في فرضه خاصة انطلاقاً من إيضاحات قصائد هولدرلين في دروس الثلاثينات التي أعطت لهذا التخريج الاستطيقي صيغته النموذجية؛ وهو ما قاده سنة 1954، ضمن نصّ بعنوان لافت للنظر هو "لغز الأجراس" (Vom Geheimnis des Glockenturms)[67] إلى تشبيه فترة "الشباب" بـ"قطعة موسيقية" (Stück Musiknei)[68]. إنّ هذا التخريج الاستطيقي ربّما يحجب الدلالة العيانية للمنبَت اللاهوتي الذي عاشه هيدغر الشاب[69].

إنّ علينا أن نضع في الاعتبار أنّ تعويض الوعي اللاهوتي لهيدغر الشاب بموقف استطيقي من المنبَت اللاهوتي هو خطة هرمينوطيقية اخترعها هيدغر الثاني للسيطرة على مشكل "الأصل" السري لنصوصه. إنّه قد استبدل "آخرة ميسكيرش" (seits von Meβkirchen‎J) بـ"وطن" (atimHe) هولدرلين، كأنّ هذا الاحتمال الحنيني للأصل قد كان "الأساس المعلوم بنفسه لتفكير" هيدغر الشاب[70]. بل العكس هو الصحيح: إنّ المنبَت اللاهوتي لهيدغر الشاب هو الذي قاد هيدغر الثاني إلى مبحث "الوطن" وإلى الحوار الجذري مع الشعراء، وإنّ ذلك المنبَت عند الأول هو الذي ينبغي أن يكون الخيط الهادي إلى فهم كتابات الثاني. – لذلك بدلاً من استعمال هلدرلين لإيضاح لغز "المنبَت اللاهوتي" يمكن استعمال القصائد الأولى[71] التي كتبها هيدغر الشاب نفسه في ربيع وصيف 1911 – أي أثناء الأزمة الروحية الخانقة التي نجمت عن طرده المهذّب من حلقة اللاهوت لأسباب صحية – بوصفها خيطاً هادياً لفهم تلك الحقبة في عيانيتها ونضارتها الخاصة، ويبدو أنّ هذا قد صار ديدن مؤرّخي المتن الهيدغري مثل هوغو أوط (Ott) وديتر تومى (Thomä)[72].

---

(61) Ott 1988: 67.
(62) Ott 1988: 76، 79، 84-86.
(63) حسب عبارة رسالة أوت 1921 إلى كارل لوفيت (1921ب: 29).
(64) حسب عبارة نص 1954/1953 بعنوان "حوار مع ياباني وسائل بسأل" (1954/1953: 95).
(65) را: هيدغر (1928 ج: 57).
(66) Ott 1988: 57.
(67) توجد نشرة لهذا النص ضمن المجلد 13 من الطبعة الكاملة (GA) 13، ص 113-116.
(68) Thomä 1990: 31.
(69) يقول ديتر تومى (Thomä 1990: 33): "إنّ نوع قراءة هيدغر لشبابه – والعديد من مؤوّليه [يذكر تومى ميشال هار مثلاً على ذلك] – [أي] الحديث عن ''تواشج'' داخلي بين اليومي والمفارق، إنما يحجب التراتب الصارم ما بين الدنيا والآخرة، الذي يعيّن ضمن عالم كاثوليكي '' صحّة النفس والبدن''[حسب عبارة لهيدغر سنة 1910].
وفي حين أنّ هيدغر الأخير يترك كلّ شيء يتواشج في بعضه البعض، يتكلّم [هيدغر] الأول اللغة الواضحة، التي نعتني بها هذه المرة [حسب عبارة هيدغر سنة 1914] ''نحن من جهة كاثوليكية''[..]."
(70) را: Thomä 1990: 33-34.
(71) أورد هوغو أوط (Ott) ثلاثة من القصائد الأولى لهيدغر الشاب هي قصيد "ساعات جبل الزيتون" (Ölbergstunden)، وهي اليوم منشورة في المجلد 13 من الطبعة الكاملة (ط.ك. 13، ص6)، وقصيد "على دروب هادئة"، وأخيراً قصيد بلا عنوان يبدأ بعبارة "الليلة جويلية" (Ott 1988: 74-76).
(72) Ott 1988: 74؛ Thomä 1990: 32، 34.

وقد يبدو أنّه ليس فقط لا يمكن الاطمئنان إلى التخريج الاستطيقي لهيدغر الثاني لفهم منبَته اللاهوتي، بل أيضاً قد لا يمكن التعويل بشكل منفرد وبوصفها كتابات مكتفية بذاتها، على "المباحث المنطقية" لهيدغر الشاب مثل مقالة 1912 "بحوث جديدة في المنطق" أو على أطروحتيْ 1913 و1915 للنهوض بذلك الغرض(73). وذلك أنّنا متى وضعنا المضمون الكانطي الجديد لهذه الكتابات بين قوسين لم نظفر من جهد هيدغر الشاب إلاّ على الحافز **اللاهوتي والشعري** الذي يحرّكه. وهو أمر يمكننا أن نحتجّ له من طريقين: من جهة، ما أورده هيدغر الأخير في نص 1963 بعنوان "طريقي في الفينومينولوجيا"، ومن جهة ما توصّل إليه مؤرّخو هذه الحقبة وخاصة أوط (Ott) وتومى (Thomä).

ففي نص 1963 المذكور نعثر على جملة جدّ هامة تثبت أنّ هيدغر على بيّنة من أنّ أعماله المنطقية في فترة الشباب تحت إمرة الكانطية الجديدة قد كانت "مؤقتة" وأدّت إلى "إزالة هذا الميدان [الانطولوجي/اللاهوتي الأصلي] إلى منطقة خلفية" (1963:ت.ف.ص 164)(74) من تفكيره. ذلك يعني أنّ العلاقة مع الكانطية الجديدة لم تكن صادرة عن استعداد أصيل لدى هيدغر الشاب لأنْ يكون "منطقيا"، بل هو ضرب من الانزلاق الأكاديمي في البضاعة الفلسفية للجامعة الألمانية عندئذ. إنّ كتابة هيدغر الشاب مشتّتة بين المنبَت اللاهوتي لتفكيره والتقليد المنطقي للجامعة عندئذ؛ ربّ تقليد كان يرتبط به من جهتين: بشكل أكاديمي في ندوات ريكارت وبشكل شخصي في قراءته السرية للمباحث المنطقية لهوسرل. وهو تشتّت عياني جعل النصوص الأولى لهيدغر تنقلب حسب عبارة ديتر تومى إلى "مسرح تناضد" (Schauplatz einer Überlagerung)(75) بين طبقتين من الاهتمامات، منطقية من جهة ولاهوتية من جهة أخرى، صريحة من جهة، وخفية من جهة أخرى.

إنّ هيدغر الشاب قد أتى إلى التفلسف ضمن سياق لاهوتي دقيق يقوم على الترتيب الديني للحياة بحسب زوج "الدنيا والآخرة" (Diesseits und Jenseits)، و"الزمني" و"الروحي"، وذلك تحت وطأة المعركة التي أعلنتها الكنيسة الكاثوليكية منذ 8/سبتمبر 1907 ضدّ ما تسميه "الحداثوية" (Modernismus)، وهو ما وصل إلى هيدغر الشاب في شكل بيان لاهوتي أعدّه أستاذه في علم الأصول كارل بريغ (Braig) تحت عنوان حاد هو " ماذا يجب على المثقف أن يعرفه عن الحداثوية"(76). وهذا التقسيم اللاهوتي للحياة وفقاً للزوج "دنيا/ آخرة" هو الذي استعمله ديتر تومى (Thomä)(77) لتخريج الدلالة اللاهوتية السرية للكتابات المنطقية لهذه الحقبة (1912-1915). فهو يفترض مثلاً أنّ مقالتيْ 1912 بعنوان "مشكل الواقع في الفلسفة الحديثة" (Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie)، و"بحوث جديدة في المنطق" (Neuere Forschungen über Logik)، إنما هما "تحقيق فلسفي لعالم مقسوم إلى دنيا (''الواقع'' Realität) وآخرة (''المنطق'' Logik)"(78)؛ أو أنّ هيدغر الشاب في مقالة 1912 "مشكل العلم في الفلسفة الحديثة"، لم يعترض على التأويل الكانطي-الجديد لمشكل العالم بوصفه "عالم الظهور" (Erscheinungswelt) إلاّ انطلاقاً من موقف سكولائي-جديد

(73) إنّ الطابع "الصناعي" و"الأكاديمي" لهذه الكتابات – ونعني بذلك كونها كانت خاضعة لبراديغم البحث الجامعي السائد عندئذ في شكل الكانطية الجديدة – قد جعل الجيل السابق من شرّاح هيدغر، مثل وليام ريتشاردس (Richardson 1963: 27-29) وأوطو بوغلار (Pöggeler)، يسعون إلى فهمه بالاعتماد أساساً على "الوجوه الفلسفية المؤثرة مثل ريكارت ولاسك وهوسرل" (Thomä 1990: 38، هامش16)؛ لكنّ هذا الطريق في البحث أخذ ينحسر وتظهر حاجة مستجدّة للنبش في المسبقات اللاهوتية لتلك الكتابات فانقلب الشرّاح شيئاً فشيئاً إلى "مؤرّخين" بالمعنى المحترف مثل توماس شيهان (Scheehan) وهوغو أوط (Ott) وكيسيال (Kisiel) وديتر تومى (Thomä).

(74) را: هيدغر (1963:ت.ف.ص 164).

(75) Thomä 1990: 48.

(76) را: Thomä 1990: 35.

كارل بريغ (Braig) هو نفسه صاحب كتاب **في الوجود. مختصر في الانطولوجيا** الذي ذكر هيدغر الأخير أنه عثر عليه في السنة الأخيرة من الثانوي، أي سنة 1909(1963:ت.ف.ص 162).

(77) Thomä 1990: 35-60.

(78) Thomä 1990: 39.

(neuschalastischen) يرفض الردّ الحديث لوجود "الطبيعة" إلى "موضوعية" ينشئها "أنا" متعال؛ أو أنّ هيدغر الشاب لم يأت إلى "بحوث جديدة في المنطق" إلا تحت واعز لاهوتي للعثور على "المبادئ الأبدية" (ewigen Grundsätzen) التي بذرها الربّ في طبيعة الموجودات، بحيث أنّه لم يكن يبحث عن إيضاح أصيل لوجه "ارتباط طريق الحداثة نحو العلم بنمط الكيان المسيحي" بقدر ما كان يريد " أن يعزّز المقدمات اللاهوتية" لتفكيره(79). وذلك بيّن في أطروحة 1913(80).

إنّ هيدغر الشاب(81) قد طرح ثنائيات "المنطق" و"الواقع"، ثم "الصلاحية" و"الإنية" و"القيمة" و"الفعلية" في ضوء طبقة دلالية خفية عنده هي ثنائية "الدنيا" و"الآخرة"(82). ولذلك فإنّ توقه الشديد نحو بناء "منطق محض" (reine Logik) قد كان يتمّ في واقع الأمر "في خدمة الكل الأخير" (nzGa Dienste des letzten im) الذي يتوفر بعدُ على مضمونه اللاهوتي من خلال فكرة الرب المسيحية (1913ب: 186-187). وإذا كان هيدغر قد يأخذ معنى "الكل الأخير" في معنى "النسق"، فإنّ "وحدة ''الكل الأخير'' لا تصدر عن ''المنطق المحض'' بقدر ما تصدر عن المبدأ اللاهوتي الأصلي للنظام."(83).

- كذلك ليس من الصعب أن نلاحظ أنّ أطروحة التأهيل سنة 1915 هي بدورها مشتّتة بين المنبَت اللاهوتي الخفي وبين البضاعة المنطقية للكانطية الجديدة(84). إنّ هيدغر كما أخذ سنة 1913 عن فلسفة الصلاحية (لوتز/لاسك) مسلمة "أنني لا **أعرف** ولا يمكن أن أعرف عن الفعلية إلا ضمن ما هو ذو صلاحية وعبره"(85) (1913ب: 166 هامش أ، 170)، هو يأخذ عنها سنة 1915 " أنني إنما من جهة ما أحيى ضمن ما هو ذو صلاحية فحسب، أنا أعرف [شيئا ما] عن الكائن"(86) (1915/1916: 280)(87).

---

(79) Thomä 1990: 42-44.

(80) Thomä 1990: 49.

(81) را: هيدغر الشاب في الجملة الأخيرة من أطروحة 1913 (1913ب: 186-187).

(82) Thomä 1990: 48

(83) را: Thomä 1990: 50.

(84) را: Thomä 1990: 52.

(85) يقول هيدغر (1913ب: 166، هامش أ):

« [..] Ich *weiß* und kann nur wissen um Wirklichkeit im und durch das Geltende.»

(86) يقول هيدغر (1915/1916: 280):

« *Nur indem ich im Geltende lebe, weiß ich um Existierendes.* »

(87) Feher 1992: 386-389.

وإنّه من اللافت للنظر حقاً أنّ ديتر تومى يعتبر أنّ ما يكشف عن الانقسام اللاهوتي الذي طبع الكتابات المنطقية بين 1912 و1915 على نحو "نموذجي" (exemplarisch) هو "فهم هيدغر للغة"(88) حيث أنّه يميّز بحدة بين **زمانية اللغة ولا زمانية "المعنى والدلالة"** (1915/292:1916-293)(89). هذا التركيز على "لا زمانية" المعنى لئن كان يتم وفقاً لقرار كانطي جديد فهو ينطوي على راسب لاهوتي لا مشاحة فيه. إنّه حسب عبارة تومى "المحاولة الأخيرة لاتباع الرسم اللاهوتي ضمن قالب الفلسفة المتعالية"(90).

1 -3- هل يمكن الحديث عن «منعطف رومانسي» (''romantischen'' Wendung) لدى هيدغر الشاب؟

إنّه ضدّ ذلك التقسيم اللاهوتي للعالم إلى "واقع" و"مثال" أخذ هيدغر يفتّش منذ خاتمة كتاب 1916 عن مبدأ يوحّده على نحو أصلي، وهو جهد سوف يأخذ انطلاقاً من 1919 صيغة صلبة من خلال مشروع "هرمينوطيقا العيانية"، الذي قام على تجذيرات طريفة لإشكاليتيْ هوسرل ودلتاي خاصة، للتحرر من رواسب الحقبة الكانطية-الجديدة (1912-1915) ومن ثمّة استئناف البحث في التجربة اللاهوتية الأصلية التي نبع منها؛ ربّ استئناف يدلّ البحث البيوغرافي(91) (Ott 1988: 107) أنّه بدأ عملياً منذ 1917 من خلال خطوات مختلفة منها بخاصة دراسة **خطابات في الدين** لشلايرماخر (hleiermacherSc) وتحديداً الخطاب الثاني حول "الديني" لدى شلايرماخر، ثم في سداسي شتاء 1919/1918 ضمن درس لم يقع حول **الأسس الفلسفية للتصوف الوسيط** (1919/1918: 301-337)، وهو توجّه سيجد هالته الصناعية في درس شتاء 1921/1920 بعنوان **مدخل إلى فينومينولوجيا الدين** (1921/1920: 1-156) ودرس صيف 1921 بعنوان **أغسطينوس والأفلاطونية المحدثة** (1921أ: 157-299).

ولكن علينا أن نسأل من وجهة نظر تاريخ النصوص: لماذا خاتمة كتاب 1916؟ - يبدو أنّ هيدغر قد مرّ مروراً خفياً من حقبة لاهوتية (1910-1911) إلى حقبة كانطية-جديدة (1912-1915) بدأ يبحث عن سبل الخروج منها (Thomä 1990: 63). وإنّ "الخاتمة" (das Schluβkapital) التي أضافها إلى رسالة التأهيل عند نشرها سنة 1916 (1915/1916: 399-411) قد ظهرت لبعض الشرّاح بوصفها تنطوي على "جملة من المنطلقات الجديدة"(92). ويكفي هذه الخاتمة دلالة عندنا أنّها قد اتّخذت من شذرة رومانسية من شذرات نوفاليس (Novalis)(93) فاتحة لها، ومن **وعد طريف بالمناظرة مع هيغل** آخر كلمة منها(1915/1916: 411)(94).

ما هي الدلالة الدقيقة لهذا التلفت نحو العنصر "الرومانسي" والهيغلي منذ خاتمة 1916؟ هل كان هيدغر الشاب يبحث عن تجاوز للكانطية الجديدة بواسطة الرومانسية والمثالية الألمانية؟

ينبّه هيدغر في مطلع خاتمة كتاب 1916 إلى أنّ هذا هو "الموضع المناسب لأنْ يترك المجال كي يتكلم **القلق** الروحي (geistige Unruhe) المكبوت إلى حد الآن، والذي ينبغي على الفيلسوف في

---

(88) Thomä 1990: 53.

(89) يقول هيدغر (1915/1916: 292-293): "إنّ عناصر اللغة قابلة للإدراك على نحو محسوس [..] إنها تنتمي إلى عالم الموجود فعلاً، إنها تدوم في الزمان (in der Zeit)، تكون وتفسد. أمّا المعنى والدلالة فهما يتجرّدان من كل إدراك حسي، ولا يخضعان إلى أيّة تغييرات. إنهما مطابقان بلا زمان (zeitlos identisch) لذلك [الإدراك]."

(90) Thomä 1990: 54-55.

(91) Ott 1988: 107.

(92) Thomä 1990: 60.

(93) قولة نوفاليس هي (1915/1916: 399) ": نحن نبحث في كل مكان عن اللامشروط، / ولكننا لا نجد أبداً سوى الأشياء".

(94) قا: Pöggeler 1992: 408-409.

كل عصر أن يعيشه عند دراسة التهيّؤات التاريخية لمشكل العالم الذي يخصه" (1916/1915: 399-400). إنّ غرض هيدغر قد انتقل من البحث عن "المنطق المحض" إلى البحث عن "الفهم الحي لـ "عصر" ما" (das lebendige Verstehen einer ''Zeit'') (نفسه: 401)؛ إنّه قد فهم آخر الأمر أنّ "المنطق" لا يتوضّح على نحو أصيل إلاّ في ضوء "ما هو عابر للمنطقي" (translogisch) (نفسه: 405).

إنّ ما هو "عابر للمنطق" عند هيدغر الشاب هو "الميتافيزيقا" من جهة ما هي "الأبطيقا الأصيلة" (eigentliche Optik) للفلسفة، لكن في معنى كانطي جديد، أي ضمن تفلسف ما يزال يتحرّك في نطاق براديغم الوعي (1916/1915: 406)[95]. ورغم ذلك فإنّ شيئاً طارفاً قد ظهور لهيدغر الشاب في هذا الموضع بالذات: إنّه الحاجة إلى فهم العنصر "العابر للمنطقي" و"الميتافيزيقي" بوصفه ليس شيئاً آخر سوى "الروح الحي" (der lebendige Geist) الذي أشار إليه **الرومانسيون** وخاصة ف. شليغل (Schlegel) (1916/1915: 406)[96]. إنّ عنصر الطرافة يكمن هنا في انزياح هيدغر الشاب من "المنطقي المحض" الكانطي الجديد إلى "المعيش" الذي أثارته فلسفة الحياة ومنه إلى "الروح الحي" الرومانسي. وذلك بأنْ بدأ يفهم أنّ "الحقيقي (das Wahrhafte) يحيى في ذلك [الوعي] على نحو أصيل، من حيث هو فعل حي مشحون بالدلالة ومتحقق بالدلالة" (1916/1915: 406).

هنا تولّد لدى الشرّاح[97] سؤال علينا أن نمتحنه: **هل يمكن الحديث عن "منعطف رومانسي"** (Wendung ''romantischen'') **لدى هيدغر الشاب؟**

علينا أن نكتفي بالكلام عن "توجّه" (Orientirung) جديد فحسب (1916/1915: 406)[98]، أو كما يقول ديتر تومى عن "ملامح ''رومانسية''" (''romantischen'' Bezüge) ما دام الحديث عن "منعطف رومانسي" هو أمر "مبالغ فيه"[99]. ربّ ملامح لا تكشف عن دلالتها الخاصة إلا متى رأينا كيفية استثمارها من قبل هيدغر نفسه (1916/1915: 407)[100].

إنّ ما كان يبحث عنه هيدغر الشاب هو الخروج من ربقة نظرية المعرفة الكانطية الجديدة. وليس ذلك بتلفت يائس إلى موضوعات التاريخ الحدثي بل في ضوء استئناف أصيل للانشغال **الرومانسي** بمشكل العلاقة بين الزمان والأبد، وبين العالم والرب. وإنّ **رومانسية** هيدغر الشاب ليست حاسمة إلاّ بقدر ما كانت طبقة من الكتابة أدّت إلى اكتشافه الطريف لمبحث "الزمان" بوصفه مشكلاً روحياً جذرياً[101]. أمّا بالنسبة لنا فإنّ ما هو أخطر من ذلك هو أنّ هيدغر الشاب لم يجد آية أكثر تعبيراً عن

---

(95) را: هيدغر الشاب (1916/1915: 406).
(96) Thomä 1990: 65.
(97) Thomä 1990: 64-65، والهامش 74.
(98) را: هيدغر (1916/1915: 406).
(99) Thomä 1990: 64-65.
(100) يقول هيدغر (1916/1915: 407-410): "**إنّ الروح الحي إنما هو بما هو ذلك وطبقاً لماهيته روح تاريخي** (*historischer Geist*) **بالمعنى الأعم للكلمة** [..] إنّ الروح لا ينبغي أن يُتصوَّر إلا متى يكون الملاء التام لتحققاته، بمعنى **تاريخه** (*seine Geschichte*)، فيه مرفوعاً (aufgehoben) [..] إنّ التاريخ والإيضاح الثقافي- الفلسفي-الغائي له **ينبغي أن يصبح عنصراً معيّناً للدلالة بالنسبة إلى مشكل المقولات** [..] إنه ضمن مفهوم الروح الحي وعلاقته بـ''الأصل'' (Ursprung) الميتافيزيقي إنما ينفتح إبصار ببنيته الأساسية الميتافيزيقية [..] ومتى قلبنا الأمر موضوعياً إنما ينتصب ههنا مشكل العلاقة بين الزمان والأبدية، التغيّر والصلاحية المطلقة، والعالم والرب، الذي ينعكس على نحو علمي-نظري في [العلاقة] بين **التاريخ** (تشكل القيمة) والفلسفة (صلاحية القيمة)."
(101) را: Thomä 1990: 65.

الصيغة المبحوث عنها من "فلسفة الروح الحي" سوى نسق هيغل(102). **إنّ وعد المناظرة مع هيغل هو آخر كلمة من خاتمة 1916.**

2- نحو استشكال أكثر جذرية لماهية اللوغوس (1919-1924)

2 . 1- الانتقال الهرمينوطيقي من اللوغوس/التعريف إلى اللوغوس/ الكلام العياني (1922/1919):

إنّه من أجل أنّ هيدغر، وذلك باعترافه هو نفسه (1926أ: 72) وباقرار كثير من الشرّاح(103)، لم يأخذ في استحداث إشكاليته الخاصة والمصطلح الذي يخصّه – أي لم "يصبح هيدغر هيدغر"(104)- إلاّ بعد دروس 1919، فإنّه من الحقيق علينا أن نشرع في البحث عن عناصر التأويل الهيدغري لماهية اللوغوس، من حيث هي عنده تقترن اقترانا أصيلاً بمسألة الحقيقة، بعد هذا التاريخ وليس قبله. إنّ ما كان يفتقده هيدغر الشاب قبل 1919 هو بخاصة الخيط الإشكالي الذي من شأنه أن يوجّه مباحثته للوغوس والحقيقة توجيهاً أصيلاً. ويبدو أنّ هيدغر قد عثر على هذا الخيط الإشكالي، لا عند هوسرل، كما قد يُتوقع، بل في التراث اليوناني وبخاصة لدى أرسطو(105).

- ففي درس 1922/1921 الذي عنوانه **تأويلات فينومينولوجية لأرسطو. مدخل إلى البحث الفينومينولوجي**، وفي سياق سعيه إلى الظفر بنحو من "التعريف الأصيل والصارم" (eigentliche und strenge Definition) لمعنى الفلسفة (1922/1921: 15)، وقف هيدغر على أنّ الدلالة التقليدية للتعريف هي دلالة "غير نقدية" (unkritisch) وذلك أنّها تحدّ الفلسفة كما تحدّ "موضوعا" له خصائص "الشيء"، مثلاً الوردة، والحال "أنّه من الأهميّة بمكان، عند بداية البحث أن نظفر بالمعنى الأصلي للتعريف الذي لا يكون التعريف المتداول سوى فرع منه" (1922/1921: 17). يقصد هيدغر بالمعنى الأصلي للتعريف ذلك الذي بموجبه يكون تعريف الفلسفة كشفاً عن "الطريقة التي بها صيرورة-مِلكها على نحو مخصوص" (1922/1921: 18)؛ إنّ طريقة وجود موضوع ما لا تنفصل عن طريقة "المِلك" (das Haben) الأصيل له ضمن عيانية ما؛ مثلما أنّ "طريقة مِلك الموضوع في كل مرة بما هو كذلك إنما هي خطاب (ein Ansprechen) عن الموضوع. ''إنّه يوجد'' (es ist) ضمن كلّ مِلك بما هو كذلك بوجه ما ''الكلام (die Rede) عن الموضوع''" (1922/1921: 18). إنّ "كيفية المِلك" (Wie des Habens) تتطلب من نفسها "أن نتكلّم" عن "مائيّة الموضوع" (das Was des Gegenstandes)، ممّا يحوّل التعريف لا إلى مجرّد إحصاء لخصائص شيء ثابت بل إلى "مهمّة" (Aufgabe) تجد قوامها ضمن "وضعية خاصة بتجربة ودازين عيانيين" (1922/1921: 19). وإنّه من هذا النحو من المهمّة إنما تستمدّ الدلالة السائدة للتعريف بواسطة البناء الصوري إمكانها (1922/1921: 19).

عند عتبة هذا التشخيص، وقف هيدغر في نفس الوقت على الصعوبة التي تنخر المنطق التقليدي، أوّلاً من جهة كونه يتأسّس على "فكرة غير نقدية وغير موضّحة عن التعريف" (1922/1921: 17-18)؛ وثانياً من كونه لا يمسّ إلاّ جهة فقط من دلالة التعريف إذ هو لا يبصر بمعناه الأصلي ولا

(102) را: Barash 1995: 11.
(103) Volpi 1996: 37؛ Greisch 1994: 13؛ Kisiel 1993: 3.
(104) Kisiel 1977: 325.
(105) Kisiel 1993: 225؛ Volpi 1996: 37.

يتأوّله على نحو جذري (1922/1921: 19). إنّه في هذا السياق الدقيق شرع هيدغر[106] في ارتسام مهمّة طريفة تتمثّل في إعادة تأويل المنطق نفسه على نحو جذري وأصلي.

ههنا يتوضّح أمران: أوّلاً أنّ هرمينوطيقا العيانية التي انخرط فيها هيدغر منذ 1919 إنما هي الأرضية التي يجدر بنا أن نبحث فيها عن الأدوات التي بواسطتها يمكن أن تصبح "فكرة التعريف التي من شأن المنطق ''الصوري'' متجاوزة (aufgehoben)" (1922/1921 :20)؛ وثانياً أنّ أرسطو وليس كانط هو جهة "التراث" التي ينبغي أن نبحث لديها عن إمكانات هرمينوطيقية لخوض هذه المسألة.

فما الذي استفاده هيدغر من أرسطو في درس 1922/1921؟[107] - إن متصفّح هذا الدرس ينتبه للتوّ إلى أنّ هيدغر لم يخصّص لدراسة أرسطو إلاّ بعض الصفحات القليلة التي لا تتعلّق في الواقع إلاّ برسم خبر موجز عن "تلقي فلسفة أرسطو" في الفلسفة الغربية (1922/1921 :4-7). وعلى ذلك فنحن نلاحظ أنّ هيدغر قد استفاد من هذا الحوار الصامت مع أرسطو رسمَ لائحة صارمة للمشاكل الثلاثة التي يعتبرها رأس الأمر في إنجاز استشكال جذري للمنطق. وهذه اللائحة هي:

"1- مشكل المبدأ والمبدئيّ (αιτιον - αρχη)؛

2- مشكل التعيين المدرك والتفصيل المفهومي (λογος)؛

3- مشكل الموجود ومعنى الوجود (ον- ουσια- φυσις-χινησις)" (1922/1921: 112)[108]

وعلى الرغم من أنّ هيدغر لم يقدّم اضطلاعاً صناعياً بهذه المشاكل الثلاثة في ما بقي من الدرس فإنّه قد ظفر بوضوح حاسم في الرؤية إلى طبيعة المهمّة التي هو مدعوّ إليها.

2 . 2- الملامح العامة لمهمّة «نقض» المنطق التقليدي: نحو «هرمينوطيقا الـ λογος» (تقرير 1922):

نحن نجد في تقرير 1922[109] رسماً صريحاً لملامح المهمّة التي أخذ هيدغر في درس 1922/1921 يستشرفها لماما. ونعني بذلك أمرين: أوّلاً أنّ هيدغر قد أخذ يعلن ههنا صراحة وفي مطلع التقرير أنّ المقصد العام الذي يحرّكه عندئذ هو "المساهمة"[110] في كتابة "تاريخ الانطولوجيا والمنطق"[111] (1922 :17)؛ وثانياً أنّ إنجاز هذا المطلب إنما هو مشروط قبلاً بتفسير وفهم "الدازين الإنساني العياني بما هو كذلك" (1922 :20)، كما يكشف عن نفسه في كل مرة، أي من حيث هو حسب هيدغر مستعيناً بعبارة

---

(106) يقول هيدغر (1922/1921: 20-21): "إنّ فكرة التعيين، ومنطق إدراك الموضوع، والجهاز المفهومي للموضوع ضمن التعيّن التعريفي في كل مرة، إنما ينبغي أن تُستخرج من الطريقة **التي بها يكون الموضوع مولوجاً إليه على نحو أصليّ**.[..]
إنّ تخلّف (das Ausbleiben) التجربة الأساسية التامة، نعني تلك التي تظفر معها بالتفسير المحايث للمهمّة، إنما يمنع من [أن تكون ثمة] *إشكالية جذرية للمنطق*، بحيث أنّ الفلسفة على الحقيقة وذلك منذ زمن أرسطو لم تعد تفهم المشكل الأصيل للمنطق. وحتى كانط الذي عقد القول المأثور من أنّ المنطق لم يقم منذ أرسطو بخطوة لا إلى الأمام ولا إلى الوراء، وذلك من حيث أنّه يفهم المنطق في المعنى الضيّق (للمنطق المدرسي)، إنما هو متورّط في المنطق الأرسطي- المزعوم على نحو أشدّ ممّا كان يمكن أن يتضح له."

(107) هكذا يصوغ كيسيال وجه العلاقة التي صرّفها هيدغر مع أرسطو، وهو ما جمعه تحت عنوان الفصل الخامس من كتابه العمدة حول نشوء إشكالية **الوجود والزمان** (Kisiel 1993: 227 وما بعدها).

(108) را: هيدغر 1922/1921: 112.

(109) هذا النصّ هو بمثابة تخطيط مفصّل لكتاب كان هيدغر ينوي إنجازه حول أرسطو وهو يحمل عين عنوان درس 1922/1921، أي **تأويلات فينومينولوجية لأرسطو** (Kisiel 1993: 248-252؛ Gadamer 1992:9-15)

(110) Kisiel 1993: 252.

(111) را: هيدغر (1922ب: 17).

أرسطو "يُقال على أوجه عدّة"(λεγομενον πολλαχϖς)[112](1922: 20)، وحيث هو في كل مرة، أي ضمن "العناية بالحياة" بما هي "تجارة الحياة العيانية مع عالمها"(1922: 21). إنّ الدازين العياني منغمس دوماً بما هو في تجارة معه وبما هو في عناية به؛ لذلك فإنّ "ما يعرض له (das Gegenständliche) إنما يوجد ههنا مدلولاً بهذا الوجه أو ذاك، والعالم يلاقي مطبوعاً بالمدلولية" (1922:21).

ذلك يعني أنّ خطّة هيدغر في بيان تاريخ أصيل للمنطق هو مشروط باستجلاء سابق للأساس الانطولوجي الذي يفترضه؛ هذا الأساس هو نمط وجود الدازين العياني بما هو كذلك. ونمط الوجود هذا هو العناية بالعالم بما هو حقل من المدلولية. ولكن كيف يمكن ترجمة هذه المدلولية العيانية للعالم في منطق؟

للإجابة عن ذلك يستأنف هيدغر رأس الأمر في النظرة الإغريقية للإنسان بما هو موجود اختُصّ **بالقول**: فيفترض أنّ الدازين العياني لئن كان لا يلاقي العالم إلاّ معتنياً به فإنّ هذا "الاعتناء (das Sichumsehen) إنما يتحقق على طريقة المخاطبة والمحادثة التيْن من شأن الوجود-العارض-ضمن-تجارة- ما. فإنّ العالم إنما يلاقي دوما ضمن طريقة معيّنة في الوجود- المخاطَب، في الخطاب (λογος)" (1922 :22). بهذه الإشارة السريعة نحن نجد أنفسنا أمام نكتة الإشكال في التأويل الهيدغري الموعود لماهية المنطق: إنّها تتمثّل في إعادة معنى المنطق إلى الأسّ الانطولوجي الذي يفترضه، وليس ذاك سوى "الخطاب" العياني للدازين في تجارته اليومية مع العالم.

من أجل ذلك يعلن هيدغر أنّ الفلسفة لا تكون "انطولوجيا مبدئيّة" (1922 :28) إلاّ إذا ركّزت إشكاليتها على "وجود الحياة العيانية" فالمبدئيّ ليس فكرة منطقية "نظرية" بل هي خاصية عيانية للوجود العياني.

إنّ هيدغر[113] إنما يضع مباحثه صراحة في خانة استئناف "البحث الفلسفي الجذري" في المنطق والانطولوجيا (1922 :17 و29)، وذلك بحثاً عن نمط من "منطق-الأصل الجذري" الذي يستمدّ من هرمينوطيقا العيانية الإنارة اللازمة لدلالته (1922 :31). وهو على بيّنة من جهة التقليد التي ينخرط فيها بكلّ قصد، "ضمن فتحتها الأولى (bei ihrem ersten Durchbruch) في **المباحث المنطقية** الهوسرلية" (1922 :28)، وذلك من أجل استعادة طريقة أرسطو في استمداد المنطق والانطولوجيا دلالتيهما من استجلاء الطبيعة "الحركيّة" للموجود كما يعرض ذلك في **الطبيعيات** (1922 :33)، من حيث أنّ هذه الحركية هو عينها حركية العيانية بعامة.

أمّا من جهة مسألة "المنهج" فإنّ تقرير 1922 يوضّح بصرامة خاصة أنّ تلك "الهرمينوطيقا إنما لا تحقق مهمّتها إلاّ من طريق النقض (Destruktion)" (1922 :31). ومعنى النقض هنا هو استبصار البنى المنطقية والانطولوجية انطلاقاً من "المصادر الأصلية" التي تنبع منها، أي من البنى العيانية للدازين نفسه (1922 :33)، وليس من الطريقة التقليدية في تأوّل أرسطو. وهكذا فإنّ غرض النقض قد تعيّن لدى هيدغر منذ 1922 بوصفه نقضا للتصوّر السائد للمنطق وللانطولوجيا بوصفه يجد في مفهوم الحقيقة بما هي "مطابقة" (Übereinstimmung) وفي "التصوّر السائد للوغوس (λογος) بوصفه حكماً ذا صلاحية" قوامه الأساسي (1922 :38). وإنّه منذ 1922 كان هيدغر على بيّنة من طبيعة التأويل الذي يجدر به أن يأخذ في استكشافه: بيان كيف أنّه علينا أن نقرأ كلاّ من الحقيقة واللوغوس في حرفهما الأصلي اليوناني، أي الحقيقة بوصفه "لااحتجابا" واللوغوس بما هو

---

(112) أرسطو، **ما بعد الطبيعة**. مقالة الزاي 1، 1028 أ، 10.

(113) يقول هيدغر (1922: 28): "إنّ إشكالية الفلسفة إنما تمسّ الوجود الذي من شأن الحياة العيانية. وإنّ الفلسفة هي ضمن هذه الجهة من النظر **انطولوجيا مبدئية** [..].إنّ إشكالية الفلسفة إنما تمسّ الوجود الذي من شأن الحياة العيانية ضمن الطريقة التي من شأن الوجود-المخاطَب والوجود-المفسَّر في كل مرة. بمعنى أنّ الفلسفة من جهة ما هي انطولوجيا العيانية هي في عين الوقت تأويل مقولي للمخاطبة والتفسير، بمعنى [هي] **منطق**.

إنّ الانطولوجيا والمنطق إنما ينبغي أن يُستعادا وأن يُفهما، ضمن وحدة الأصل التي من شأن إشكالية العيانية، بوصفهما إرهاصات البحث المبدئيّ، الذي يقبل أن يُخصَّصَ بوصفه **الهرمينوطيقا الفينومينولوجية** للعيانية."

"αποφανσις، زعمٌ (vermeinendes)"، وذلك يعني على أساس اعتراف صارم بمنزلة "موجبة" للاحقّ أو للكاذب (ψευδος) في تدبير كلّ من اللوغوس والحق (1922 :39). إنّ المقصد العام هو بيان الطابع الأساسي للوغوس، وذلك من حيث أنّ الانطولوجيا والمنطق إنما يتولّدان لا من اللوغوس بما هو قوام معزول وإنما من "الإنماط الأساسية التي من شأن خطاب ما" كما هو منغمس في تجارة منشغلة بالموجود العياني (1922 :51-52).

- ما هو المكسب الأساسي ولكن أيضاً ما هي حدود تقرير 1922 فيما يتعلق بمسألة المعقولية؟ - إنّ المكسب هو اعتبار المنطق هو غرض الفلسفة الجذري، وأنّه لا يمكن الإيفاء ببيان جذري لماهية المنطق إلاّ على أساس هرمينوطيقا العيانية، أي هرمينوطيقا تأخذ اللوغوس اليومي للدازين الإنساني منطلقاً صارماً له. لكنّ حدود هذا التقرير بيّنة بنفس القدر: إنّ هيدغر لئن كان حريصاً في مواضع مختلفة من النص (1922: 22، 25-27، 42) على إيلاء الطابع "الزماني" للعيانية وعلى استبصار "الزمانية المخصوصة للدازين الإنساني" (1922 :25) حقّ قدرهما من الاهتمام، فهو لا يشير إشارة صناعية إلى إمكانية الفحص عن طبيعة العلاقة بين المنطق والزمانية ولا إلى إمكانية تأويل المنطق تأويلاً زمانياً. إنّ مسألة "الوجود والزمان" نفسها إنما هي، حسب عبارة غادمير "ما تزال في الخلف" (im Hintergrund)(114).

إنّ تقرير 1922 قد فتح طريقين متوازيين وليس طريقاً واحداً: أحدهما هو الذي أفضى إلى كتابة الجزء المنشور من **الوجود والزمان**، ونعني بذلك صياغة إشكالية "هرمينوطيقا الدازين" (1926 أ: 436) بوصفها حسب تقديرنا لا تعدو أن تكون **تجذيراً طريفاً** للتوجّه الحديث – المنبثق هو نفسه على نحو سرّي من نموذج التجربة المسيحية الأصلية التي وصفها أغسطينوس في **الاعترافات** وأعطاها ديكارت في **التأمّلات** منطلقاً جديداً لكنّها لا تبلغ رشدها إلاّ في تخطيطية كانط - قبلة سؤال "من هو؟" الإنسان، وجه الطرافة فيه هو اتّخاذ مسألة **الزمانية** أفقاً انطولوجيا لتأويله. وليس أقلّ الأمارات على ذلك أنّ تقرير 1922 ليس فقط يقدّم شرط استئناف البحث الجذري في المنطق والانطولوجيا النهوض قبلاً بهرمينوطيقا "الدازين الإنساني العياني بما هو كذلك" (1922 :20) بل هو يصوغ إشكاليته صياغة صريحة بوصفها "انثروبولوجيا فينومينولوجية جذرية" (radikalen phänomenologischen Anthropologie) (1922 :33). وهي جذرية لأنّها تفسّر معنى عيانية الدازين الإنساني بتخطّي "الهُمْ" (''Man'') الذي يحجبه إلى "الهُو" (das Selbst) الذي يخصّه (1922 :26). – أمّا الطريق الآخر، وهو ما لا نعثر عليه في الجزء المنشور من **الوجود والزمان**، فهو الذي حاولنا في هذا الفصل أن نستوضحه، بوصفه طريقاً لا يؤدّي إلى "هرمينوطيقا الهو" (l'herméneutique de soi) على وجه الحصر، وإنما إلى الاضطلاع بالمقصد الذي استهلّ به هيدغر نصّ 1922، أي كتابة "تاريخ للانطولوجيا والمنطق" (1922 :17)، وظلّ في مواضع أخرى من التقرير (1922 :28-29، 31، 33، 52) يؤكّد عليه ويجمّع عناصر بلورته، وذلك من أجل الظفر آخر المطاف بنحو من "المنطق-الأصلي الجذري" (1922 :31) الذي هو المعنى الأصيل للبحث الفلسفي، وهو ما أشار إليه **الوجود والزمان** ذات مرة بعبارة ""هرمينوطيقا'' الـ λογος (''Hermeneutik des λογος) " (1926أ: 25).

2 - 3- ما هي الهرمينوطيقا؟ إجابة درس صيف 1923:

منذ درس صيف 1919 إلى درس صيف(115) 1922 دأب هيدغر على إثبات مصطلح الفينومينولوجيا عنواناً عاماً لمباحثه؛ أمّا في درس صيف 1923 فإنّ الأمر مختلف: إنّ عنوان الدرس لافت للنظر، سواء أخذناه في صيغته التي اقترحها هيدغر أوّل الأمر، أي عنوان "المنطق" (1923:

(114) Gadamer 1992: 15.

(115) قام هيدغر في هذه الفترة بالدروس التالية: صيف 1919: **الفينومينولوجيا وفلسفة القيم المتعالية**؛ وشتاء 1919/1920: **المشاكل الأساسية للفينومينولوجيا**؛ وصيف 1920: **فينومينولوجيا الحدس والعبارة**؛ وشتاء 1920/1921: **مدخل إلى فينومينولوجيا الدين**؛ وشتاء 1921/1922: **تأويلات فينومينولوجية لأرسطو**؛ وصيف 1922: **تأويل فينومينولوجي لمقالات مختارة لأرسطو في الأنطولوجيا والمنطق**.

113)، أو صيغته التي استقرّ عليها، أي عنوان **الأنطولوجيا (هرمينوطيقا العيانية)**.إنّ هذا العنوان هو أوّل عنوان هيدغري بالمعنى التقني، وأوّل عنوان يفلح فيه هيدغر بعد جهود عدّة في رسم الملامح الأساسية لنمط المعقولية التي يرتضيها لمعنى الفلسفة. إنّ ذلك لا يعني وجود نحو من "المنعرج الهرمينوطيقي" المفاجئ في مسيرة هيدغر، بل إنّه يبدو أنه يتحرّك منذ بداياته في فلك منعرج لغوي قاري بدأ منذ فجر الرومانسية والمثالية الألمانية. إنّ هيدغر قد ختم درس طوارئ الحرب (1919) بصياغة مصطلح "الحدس الهرمينوطيقي" (hermeneutische Intuition) (1919أ: 116-117) بوصفه نمط الولوج الوجيه إلى معنى وجود المعيش، أي بوصفه الوجه الأصيل من "الحدس الفينومينولوجي" (die phänomenologische Intuition) الذي سنّه هوسرل (1919أ: 111). كذلك فإنّ عناوين درس 1922/1921 وتقرير 1922 ودرس صيف 1922 إنما تتضمّن كلها إشارة صورية واحدة إلى الشأن الهرمينوطيقي هي عبارة "التأويل الفينومينولوجي" (hänomenologische Interpretation). هل الهرمينوطيقا لدى هيدغر ليست سوى نحو طريف من "التأويل الفينومينولوجي"؟

إنّ ماهية "المنطق" (حسب العنوان الأصلي للدرس) و"الانطولوجيا" (حسب العنوان الذي استقرّ) هي "هرمينوطيقا العيانية" (Hermeneutik der Faktizität)، العنوان الحقيقي لدرس صيف 1923(1923: 3). ونحن غرضنا هنا أن نتعقب مقوّمات هذه الهرمينوطيقا أو التأويلية الفينومينولوجية بحيث يصبح ممكنا أن نوضح من أيّ جهة عقد هيدغر "مباينة" صارمة ما بين الجدلية والتأويلية وما هو معناها الدقيق.

يبدو أنّ درس صيف 1923 ينطوي على وجه من التجديد في العدّة الإشكالية لهيدغر، ألا وهو التوفر أخيراً على بلورة دقيقة وكافية ليس فقط لما كان يُشار إليه منذ صيف 1919 بعنوان ما يزال عندئذ غامضاً هو "الهرمينوطيقا الفينومينولوجية"(phänomenologische Hermeneutik) (1919ب: 131)، وإنما بخاصة على صيغة صارمة لفكرة "المنطق الأصلي" المبحوث عنه.

وقد نستطيع أن نزعم أنّ المصطلح الأخصّ للإشارة إلى هذا النحو المستحدث من المنطق الأصلي إنما هو الهرمينوطيقا. لذلك لئن كانت هرمينوطيقا العيانية لا تعني في درس صيف 1923 أكثر من "تفسير العيانية لنفسها" (1923: 14)، وإذا كانت هذه العيانية لا تدلّ إذا تُفحّصت سوى على أنّ "الدازين (الحياة العيانية) إنما هو وجود في عالم" (1923: 80)، أي لئن كانت هرمينوطيقا العيانية تتقوّم من الداخل بنحو من هرمينوطيقا الهو، - فإنّ ذلك لا يمنعنا من استبصار جهد هيدغري طريف لبلورة دلالة منطقية جديدة تماماً هي الدلالة الهرمينوطيقية. وإنّ غرضنا الآن هو استجلاء هذه الدلالة.

- علينا أن نذكر بأنّ درس شتاء 1926/1925 ليس هو بالمرة الأولى التي عزم فيها هيدغر على اتّخاذ المنطق عنواناً صناعياً لبحوثه، ولا هو كما نعرف المرة الأخيرة. فإنّ محققة درس 1923 إنما تذكر (1923: 113) أنّ العنوان الأصلي لدرس صيف 1923 إنما كان "المنطق"، ولم يثبت هيدغر عنوان "الانطولوجيا" بدلاً عنه إلا لأسباب إدارية(116). ونحن نجد أنّ باحثاً قديراً مثل كيسيال إنما يذهب في تخريج هذه المسألة إلى أنّ هيدغر لا يفصل في شيء بين المنطق والانطولوجيا، فهُما صادران عنده من معين إشكالي واحد ألا وهو طريقة مخصوصة في تدبير العلاقة بين الوجود بما هو ما يتعلق به اللوغوس واللوغوس بما هو ما من جهته يُقال الوجود(117).

(116) تقول المحققة (1923: 113): "إنّ عنوان ''الانطولوجيا''، الذي تحته يحيل هيدغر نفسه أيضاً على الدرس، إنما هو واسع و[نجم] من طريق الصدفة. فمن أجل تمييز الدرس كان [هيدغر] قد أعلن عن المحاضرات المزمع عليها بعنوان ''المنطق''، ويُحتمل أن يكون ذلك بالمعنى الذي يستعمل به هذا المصطلح: بوصفه مدخلاً ''نسقيّا'' إلى تأويلات النصوص الفلسفية (قارن: ''تأويلات فينومينولوجية لأرسطو''، الطبعة الكاملة، ج 61، ص 183). [بيد أنه]كان عليه أن يغيّر العنوان، بسبب أنّ أحد [الأساتذة] ذوي الكراسي من فرايبورغ كان يريد أن يعلن أيضاً ''المنطق'' [درسا]، فقال: "طيّب، إذن 'الانطولوجيا'".

(117) را: Kisiel 1993: 398.

من أجل ذلك فإنّ درس 1923 إنما كان يحدّق إلى "هرمينوطيقا العيانية"، وهو العنوان الدقيق للدرس (1923: 3)، من الزاوية الصارمة للتأويل الهرمينوطيقي للمنطق والانطولوجيا الغربيين كما تقرّر ذلك في تقرير 1922. أجل إنّ هيدغر قد اتّخذ قراراً صريحاً باتّباع هرمينوطيقا الدازين، ومن ثمّة البحث في معنى "الهُوية" التي من شأنه، طريقاً ملكيّاً إلى الولوج إلى الانطولوجيا (1923: 51، 79 وما بعدها)، وهو ما جعل درس 1923 بمثابة أوّل نسخة متماسكة من الجزء المنشور من كتاب **الوجود والزمان**، نعني أنّ هرمينوطيقا العيانية ليست إذا تؤمّلت غير محاولة أوّلية لكن واضحة المعالم عن تحليلية الدازين (1923: 3، 14-20).وإنّه ليس من الصدفة في شيء أنّ درس 1923 هو الموضع الذي صاغ فيه هيدغر المصطلح الذي سيوجّه إشكالية **الوجود والزمان** توجيهاً صارما، ونعني مفهوم "الكيانويات" (Existenzialien) (1923: 16، 31، 35، 51)؛ ربّ توجيه يجعلنا لا نأخذ بما تقوله محققة درس 1923 من أنّ هيدغر إنما يفهم معنى المنطق في أثناء هذا الدرس كما فهمه في شتاء 1922/1921، وتعني بوصفه "مدخلاً ''نسقيّاً'' إلى تأويلات النصوص الفلسفية" (1923: 113)، وذلك أنّ تفحّص إحالة المحققة على درس شتاء 1922/1921 يبيّن لنا أنّ هيدغر إنما يفهم المنطق في عين التوجّه الذي سيأخذه درس 1923 أي باتّجاه هرمينوطيقا العيانية، حيث يشكّل نمط "كيان" الدازين، أي عيانيته، بؤرة البحث الفينومينولوجي، بل إنّ هيدغر لا يتردّد ههنا في تسمية المنطق نفسه باسم "المنطق الكياني" (existenzielle Logik) (1922/1921: 183)، وذلك في نحو من الاستباق لدلالة هرمينوطيقا العيانية، كخطوة نحو تحليلية الدازين.

إنّ ما يقصده هيدغر من عبارة "المنطق" في درس صيف 1923 ليس مجرّد تصوّر معيّن لمنهج في قراءة النصوص الفلسفية؛ إنّ معنى المنطق ههنا أخطر من مشكل منهجي، مثلما أنّ تخريج هيدغر لمعنى الفينومان والفينومينولوجيا ههنا لا يمتّ بصلة إلى أيّ ضرب من "مناهجية الفينومينولوجيا" (1923: 79). فمنذ المقدّمة يعترض هيدغر على عنوان "الأنطولوجيا"، من حيث هي "قول في الوجود"، بوصفه عنواناً يفتقد إلى تحديد دقيق لضرب "الوجود" المتعلّق به ولـ"كيفية" هذا الوجود (1923: 1). ولئن كان هيدغر يعترف بأنّ الانطولوجيا الحديثة قد حققت بعض الأصالة بفضل انبجاسة الفينومينولوجيا، التي منحت للأنطولوجيا "قاعدة الإشكال الأمينة" (die sichere Problembasis) التي من شأنها[118](1923: 2)، فهو يسارع بالتفطين إلى "النواقص الأساسية" التي ما تزال تؤرق مفهومها. ربّ نواقص تعود عنده إلى اثنتين: أولاهما أنّ المبحث الأوّل لهذا الانطولوجيا الحديثة هو "وجود-الموضوع" (das Gegenstandsein) والبحث في "الموضوعية"، ومن ثمّة أنّها لا تجد مصدرها في "الدازين" و"إمكانات الدازين"؛ وثانيتهما "أنّها تمنع نفسها من الولوج إلى داخل الإشكالية الفلسفية للوجود الحاسم: إلى الدازين، الذي منه وإليه ''توجد'' الفلسفة" (1923:3).

إنّه من أجل النهوض بهذه الصعوبة التي تنخر الانطولوجيا الحديثة إنما صاغ هيدغر مسألة "هرمينوطيقا العيانية" (Hermeneutik der Faktizität)، وذلك بوصفها العنوان الأحقّ لهذه الانطولوجيا (1923: 3). وإنّ مقصدنا هو استجلاء مقوّمات هذه الهرمينوطيقا بما هي كذلك، بحيث لا نهتمّ بمسألة العيانية إلاّ بقدر الحاجة.

---

(118) يقول هيدغر (1923: 2): "بيد أنّ الأنطولوجيا الحديثة لم تبق صناعة معزولة، وإنما تقف في تشابك أصيل مع ما يُفهم بالمعنى الدقيق تحت [مصطلح] الفينومينولوجيا. *إنّ أوّل مفهوم مناسب للبحث قد انبجس ضمن الفينومينولوجيا* ".

إنّ غرض هيدغر(119) هو تأصيل الهرمينوطيقا على وجه يخرجها من دلالتها السائدة لدى المحدثين، وبخاصة تلك التي تجد هالتها العليا أوّل الأمر لدى شلايرماخر، حيث أخذت تتحدّد بوصفها "''فنّ (نظرية في فنّ) الفهم'' لكلام الغير" (1923: 13)، ثمّ لدى دلتاي الذي استأنف مفهوم شلايرماخر عن الهرمينوطيقا، بوصفه يدلّ على "توفير قواعد الفهم" وعلى "نظرية في فنّ تفسير آثار المفكّرين"، ولكن من أجل أن يبني عليه "تحليلاً للفهم بما هو كذلك" في نطاق تواشج دقيق بين تطوّر الهرمينوطيقا وتطوّر علوم الروح (1923: 14).

إنّ وجه التأصيل ههنا هو تملك التوجّه الحديث قبلة مسألة "الفهم"، ولكن مع السعي إلى تأسيسه على إشكالية "العيانية" في ضوء الدلالة الأصلية لفعل ερμηνευειν(120). فالقصد ليس إنتاج نظرية أخرى في فنّ التفسير أكان ذلك لكلام الغير بعامة أم لآثار الفلاسفة أو للظواهر الإنسانية، وإنما العودة إلى المعنى الأصلي للهرمينوطيقا(121) بوصفها "تبليغاً"، أي حملاً على ملاقاة الموجود العياني وإبصاراً بنمط وجوده وإمساكاً بكيفية هذا الوجود وتصوّراً لمعناه. إنّ الفهم الهرمينوطيقي لا يقبل المقارنة مع أيّ "سلوك عارف" (ein erkennendes Verhalten)، وذلك أنّ الأمر لا يتعلّق بنحو من "سلوك الذات إزاء" الموجود المعيش، أي بنحو من "القصدية"، بل الأمر يتعلّق بنحو من "كيفية الدازين ذاته" وبمصطلح أدقّ بنحو من "الوجود اليقظان (das Wachsein)(122) الذي من شأن الدازين لذاته"؛ ولذلك فإنّ الهرمينوطيقا ليست "تفكيكاً (Zerlegen)" يُجرى بشكل "فنّي" ولأسباب "فضولية"، وذلك أنّ التفسير هو موقف يصدر من العيانية نفسها فحسب؛ إنّ العيانية ليست مجرّد موضوع للهرمينوطيقا، كما أنّ الهرمينوطيقا ليست مجرّد إدراك لموضوع خارجي هو الموجود العياني، وذلك أنّ التفسير والفهم المنجرّ عن التفسير هما كيفيتان للحياة نفسها (1923: 15).

بيد أنّ هذا التخريج لمسألة الهرمينوطيقا بوصفها "تفسير العيانية لذاتها"، ومن حيث هو يتحرّك من غير الاهتداء بأيّ نحو من "الفكرة التقليدية والهادية عن الإنسان" (1923: 17)، إنما يصطدم بصعوبة فلسفية عريقة ألا وهي السؤال عن مدى "كونية" الهرمينوطيقا: هل يوجد "كلّي"

---

(119) يقول هيدغر (1923: 14-15): "في عنوان البحث التالي *ليست* الهرمينوطيقا مستعملة في الدلالة الحديثة وبعامة ليس بوصفها نظرية في التفسير ما تزال هكذا محدّدة بشكل واسع. إنّ المصطلح يعني بالأحرى تبعاً لدلالته الأصلية: وحدة معيّنة من شأن تحقيق الـ ερμηνευειν (التبليغ)، بمعنى *تفسير العيانية* الحامل على الملاقاة والإبصار والإمساك والتصوّر.[..]

إنّ اللفظ قد اختير لذلك في دلالته الأصلية، من أجل أنّه – وإنْ على نحو غير كاف في أساسه – يبرز بطريقة مبينة مع ذلك بعض اللحظات التي هي فعّالة في مباحثة العيانية. [..] إنّ مهمة الهرمينوطيقا هي أن تجعل الدازين الخاص في كل مرة في متناول هذا الدازين نفسه ضمن خاصيات وجوده [..] فإنه ضمن الهرمينوطيقا إنما تتشكل بالنسبة للدازين إمكانية أن يصير وأن يكون *فاهماً* (*verstehend*) لذات نفسه.

[..] إنّ العلاقة بين الهرمينوطيقا والعيانية ليست بذلك تلك التي بين إدراك الموضوع والموضوع المُدرك [..]، بل التفسير ذاته هو كيفية مخصوصة ممكنة من شأن طابع وجود العيانية. إنّ التفسير إنما هو موجود الوجود الذي من شأن الحياة العيانية ذاتها."

(120) في تخريج المعاني الأصلية للفظة الهرمينوطيقا اعتمد هيدغر في درس صيف 1923 على وجه الخصوص على: أفلاطون، **إيون** (*Ion*) 534 هـ (" ما كان الشعراء إلا ''حُذّاث''(ερμηνης) الآلهة)؛ وإيون 535 أ ("هل أصبحتم حذّاث الحذّاث؟")؛ **تيتاتوس** 209 أ 5 و163 ج؛ أرسطو، **كتاب النفس**.المقالة الثانية، 8، 420 ب 18 وما بعدها؛ **السياسة**. المقالة الأولى، 2، 1253 أ، 14 وما بعدها؛ **الخطابة**. المقالة 6، 1450 ب، 13 وما بعدها. را: أيضا von Herrmann 1990: 313-314، 321.

(121) وهو ما يقابل "المعنى الأول" لمصطلح الهرمينوطيقا في **الوجود والزمان**، حسب إحصاء لهيدغر نفسه، حيث نقرأ (1926أ: 37): "إنّ فينومينولوجيا الدازين هي هرمينوطيقا في الدلالة الأصلية للفظ، الذي بحسبه يشير إلى مهمة التفسير."

را: von Hermann 1990: 314.

(122) قد يكون لنا في هذا النوع من" الوجود اليقظان" لمعة فينومينولوجية لتأويل كتاب **حيّ بن يقظان** لابن طفيل، من جهة نمط الوجود العياني الذي افترضه ابن طفيل أليق بالفيلسوف المتوحّد.

هرمينوطيقي؟(123)- لا يتردّد هيدغر في التصريح بأنّه لا وجود لكلّي (ein Allgemeines)(124) قد يتأسّس عليه الفهم الهرمينوطيقي بشكل صوري؛ وحتى وإن وُجد فإنّ على الهرمينوطيقا أن تبتعد عنه وأن تتمسّك بعيانية الدازين، وذلك أنّ "الصوري ليس بمستقلّ أبدا"، إنْ هو إلاّ نحو من "المساعدة"؛ ولذلك ينبّه هيدغر إلى أنّه لا يوجد "رهان هرمينوطيقي" معطى بشكل مسبق، بل هو أمر "يصدر وينبجس من تجربة أساسية، بمعنى ههنا من وجود يقظان فلسفي، ضمنه يلاقي الدازين نفسه. إنّ الوجود اليقظان فلسفي معناه: أنّه حيّ ضمن تفسير أصلي للذات، تهبه الفلسفة لذاتها من ذاتها، بحيث أنّها تشكّل إمكانية وطريقة حاسمة لتفسير الدازين لذاته" (1923: 18).

إنّ الهرمينوطيقا من أجل أنّها لا تهدف إلى فهم "إنسانية كلية" ولا تعمل من أجل "جمهور" (ein Publikum) ما، فإنّ الرهان الذي يخصّها لا يمكن أن يكون "موضوعاً لاستدلالات كلية ومناقشة عمومية" (1923: 19). ربّ غرابة دفعت هيدغر إلى حدّ الإعلان صراحة بأنّ الهرمينوطيقا كما يفكر بها "ليست فلسفة أصلاً، وإنما هي بوجه ما شيء مؤقت [..] وأنّ الهرمينوطيقا ليست هي نفسها فلسفة؛ إنما هي تريد فقط أن ترفع لفلاسفة اليوم موضوعاً واقعاً في النسيان إلى حدّ الآن إلى [رتبة] ''الاعتبار المتملّك''" (1923: 20). – إنه بهذا المعنى فحسب تصبح المهمة الأساسية الأولية للفلسفة هي "هرمينوطيقا العيانية"(125).

إنّ القصد من ذلك هو أنّ الهرمينوطيقا مبحث لا تحرّكه مزاعم فلسفية تقليدية، أي مزاعم نظرية، من جنس نظرية المعرفة الكانطية الجديدة، وإنما هي وجه مستحدث من النبش في عيانية المعيش كما يفهم وكما يؤوّل نفسه. ومن أجل ذلك يصرّح هيدغر بأنّ "الهرمينوطيقا نقض" (Hermeneutik ist Destruktion) (1923: 105)، أي أنّها بحث لا يكاد يفهم معنى المعيش إلاّ بقدر ما يؤوّله، أي بقدر ما "ينقض" البناءات النظرية التي تحول دون الظفر به في عيانيته الأصلية. إنّ البحث لا يكون "عينياً" (konkret) إلاّ بقدر ما يكون "نقضيا" (destruktiv) (1923: 105)، حتى وإن كان ذلك مدعاة إلى "نقض الفلسفة" (1923: 106) نفسها من حيث هي "صناعة" (eine Disciplin).

إنّه في هذا الأفق الدقيق أخذ هيدغر في الدروس اللاحقة في النبش في المعنى الأصلي للوغوس الغربي، بحثاً عن هرمينوطيقا تكون حقّاً النمط الأصيل من المعقولية، نعني من المنطق الأصلي المبحوث عنه.

2 . 4- ما هو المعنى الأصلي للوغوس؟ (إجابة درس 1924/1923):

إنّ مشكل اللوغوس الذي أشار إليه درس 1922/1921 إشارة إحصائية فحسب (1922/1921: 112) قد أخذ يجد منذ الفقرة 2 من درس 1924/1923 إجابة صناعية عنه، وذلك دائماً انطلاقاً من أرسطو (1924/1923: 6). قد يبدو أنّ درس 1924/1923 لا يتعلق صراحة بمسألة اللوغوس بالمعنى الذي يهمّنا، أي في نطاق نهوض

---

(123) يبدو أنّ هيدغر قد تخلى، في **الوجود والزمان**، عن هذا التمرّد النظري على "كونية" الهرمينوطيقا، وذلك بخاصة حين جعل "المعنى الثاني" للهرمينوطيقا هو "بلورة شروط إمكان كل بحث انطولوجي"، أي أنّ "الكشف عن معنى الوجود والبنى الأساسية للدازين" يمكن أن ينقلب من بعدُ إلى كشف عن "أفق كل مبحث انطولوجي لاحق للموجود الذي ليس من جنس الدازين" (1926أ: 37). ر.ا: von Herrmann 1990: 314-315.

(124) يثير هيدغر ههنا مشكلاً عويصاً سوف تكون الإجابة عنه "بالإيجاب" هي المكسب الأخير لكتاب غادمير **الحقيقة والمنهج**، حيث يُدافع المؤلف عن "المظهر الكلي للهرمينوطيقا (l'aspect universel de l'herméneutique)"، - ثم بخاصة تكون الإجابة عنه "بالسلب" هي نكتة مناظرة حادة معه من قِبل هابرماس في أواخر الستينات، حيث يرد على مسألة "ادعاء الهرمينوطيقا للكلية" (la prétention à l'universalité de l'herméneutique) ردّا نقدياً. ر.ا: Gadamer 1965: 330- 347.؛ Habermas 1970: 266 وما بعدها.

(125) ذلك يقابل "المعنى الثالث" لمصطلح الهرمينوطيقا في **الوجود والزمان**، حيث أنه بحكم "الأولية الانطولوجية" للدازين فإنّ "الهرمينوطيقا من حيث هي تفسير وجود الدازين إنما تأخذ معنى ثالثاً مخصوصاً، هو، مفهوماً على نحو فلسفي، المعنى **الأوّلي** لتحليلية كيانوية الكيان" (1926أ: 38). ر.ا: von Herrmann 1990: 315.

صارم بماهية المنطق، بل هو يقصد كما يقول عنوانه إلى رسم **مدخل إلى البحث الفينومينولوجي**. وعلى ذلك فهذا المدخل لئن ظهر عند تفحّصه متّجهاً قبلة هرمينوطيقا الدازين التي أنجزها الجزء المنشور من **الوجود والزمان**، فهو لا يأتي على ذلك التحليل المنشود لنمط وجود الدازين بوصفه عناية وزمانية، إلا بقدر ما يقتبس من **المباحث المنطقية** الهوسرلية عناصر توجّهه الفينومينولوجي (1924/1923: 2)، ومن المتن الأرسطي مصادر عمله الهرمينوطيقي (1924/1923 :6 وما بعدها).

إنّ رغبة هيدغر[126] في إنشاء تفسير خاص للدازين بوصفه نحواً من المدخل للبحث الفينومينولوجي لا يجب أن تغفلنا عن كونه قد طوّر في نفس الوقت وفي نفس السياق محاولة هرمينوطيقية طريفة لبيان المعنى الأصيل للوغوس، ومن ثمّة طريقة معيّنة في بلورة مشروع تأويل جديد للانطولوجيا والمنطق الغربيين.

إنّه بهذا القصد علينا أن نقرأ الفقرة 2 من درس 1924/1923، والمتعلقة بالإجابة عن سؤال طرحه هيدغر طرحاً صريحاً، ألا وهو: "ما هو اللوغوس؟" (λογος ? was ist) (1924/1923 :14). وإنّه من اللافت للنظر أنّ الفقرة 2 من درس 1924/1923 إنما تبدو عند تفحّصها بمثابة الصيغة الأوّلية لما ستكون عليه الفقرة 7 من كتاب **الوجود والزمان** (1926أ: 32-34)، نعني سبراً متأنياً لجملة المعاني التي ينطوي عليه اللفظ اليوناني λογος، وذلك بوصفها هي عينها المعاني الأصلية للمعقولية الفلسفية التي طمرها التقليد الانطولوجي والمنطقي الغربي. - وعلى الحقيقة فإنّ الفقرة 2 من درس 1924/1923 مثلها مثل الفقرة 7 من **الوجود والزمان** قد قامتا على استشكال مفصّل لعبارة ''الفينومينولوجيا'' بوصفها تتكونّ من ''فينومينون'' و''لوغوس'' تكوّنا لابدّ من إعادة استيضاحه علّنا نفوز بفهم أكثر أصالة للمعنى الذي تُعدّ **المباحث المنطقية** الهوسرلية "فتحة أولى" نحوه (1924/1923: 5-41؛ 1926أ: 27-39).

إنّ علينا أن نبيّن الآن الفائدة من هذا الاستشكال لعبارة ''الفينومينولوجيا'' ضمن درس 1924/1923، وذلك بالنظر إلى غرضنا هنا، نعني بالنظر إلى مسألة العلاقة بين **اللوغوس والزمان**. نحن ننبّه منذ الآن إلى فائدتين حاسمتين: أولاهما تتعلّق بمعنى "الفينومينون"، وذلك من حيث هو متأوّل في نطاق فهم الإغريق لوجود الموجود بوصفه "حضورية"(Anwesenheit) (1924/1923: 6-9)؛ أمّا الأخرى فتهمّ اللوغوس متأوّلاً بوصفه "كلاماً مُبيناً" (aufzeigende Rede) أو λογος αποφαντιχος (1924/1923: 13-41).

أ - «الفينومينون»: الحضورية ولعبة النور والظلمة:

- تكمن طرافة التخريج الهيدغري لمعنى "الفينومينون" في كونه يترقى به من دلالته السائدة في اليونانية إلى الجذر الذي يتوارى فيه فيكشّف فيه آخر المطاف على معنى يطلق عليه صفة المعنى الأصلي. وهو قد اختار لتحقيق مطلبه وامتحانه مقطعاً من **كتاب النفس** لأرسطو.

(126) يقول هيدغر(1924/1923: 1-2): "تاريخ اللفظ: λογος ϕαινομενον- لفظان من الفلسفة الإغريقية؛ انطلاقاً من تغيّر دلالتيهما يصبح تولّد الدلالة المخصوصة مفهوماً. ومن حيث أنّ هذين اللفظين يعبّران عن ''الدازين''، فنحن نتحرك عند بيانهما ضمن تاريخ الدازين الذي من شأن الإنسانية الغربية وضمن تاريخ تفسيره لذاته. وإنّه انطلاقاً من التفسير الذاتي الهوسرلي للـ''فينومينولوجيا'' كما طبقا لـ**لمباحث المنطقية** إنما يصبح مفهوماً، كيف أدرك مهمّة البحث الفينومينولوجي وأكمل تعليمه.وللإبراز نحن نحدّد [ما يلي] بوصفه موضوعات كبرى: الدازين؛ بمعنى العالم، التصرّف فيه، الزمانية، اللغة، التفسير الخاص الذي من شأن الدازين، إمكانات تفسير الدازين."

إنّ قصد هيدغر[127] هو أوّلاً بيان كيف أنّ معنى الفينومينون (φαινομενον) ينطوي في جذره على معنى النور والضوء (φως)؛ وثانياً أنّ قوام المشكل هو طبيعة العلاقة بين الوقائع والألفاظ، أي بين ما يُنار وما يُنير؛ وثالثاً أنّ أرسطو قد استبصر بعدُ ضمن أفقه اليوناني الأصلي بعضاً ليس بيسير من هذا التواشج المطمور بين الفينومينون ومعنى الضوء، وذلك حين حاول أن يصرّف إدراكاً للعالم على شاكلة الإبصار. - إنّ ما يقرن بين هذه المطالب هو مفهوم النور: فالظاهرة هي ما يظهر، أي ما هو مُنار بنور ما؛ كذلك فالوقائع لا تصبح مشاراً إليها بالألفاظ إلا بقدر ما تكون ظاهرة للعيان أي مُنارة بنور ما. هنا يبرز أرسطو بوصفه من قطع شوطاً أصيلاً في بلورة المنزلة الخطيرة لمجاز النور في تدبير الموجود، وذلك بالتماس العالم من طريق الإبصار.

ولكن ما هو الإبصار حتى يكون شاكلة نموذجية لإدراك العالم؟ - ينطلق هيدغر في تدبّر المسألة من قول أرسطو، حسب ترجمة هيدغر: "إنّ ما هو قابل للإدراك ضمن الإبصار إنما هو ما هو قابل للإبصار"[128] (1924/1923: 7)[129]. ذلك هو نمط وجود اللون، فاللون هو ما هو "منشور" فوق المُبصَر به، لكنّه لا يُبصَر به إلا "في الضوء"[130] (φοτι εν؛ im Licht) "وبعبارة أدقّ في النور" (1924/1923: 7). لذلك فتعريف النور هو "ما يجعل بواسطته ومن خلاله شيئاً ما قابلاً لأنْ يُبصَر، διαφανες[131]"، أي الشفافية أو الصفاء (1924/1923: 7).

ما هو الدرس الهرمينوطيقي هنا؟- يأخذ هيدغر عن أرسطو أنّ الضياء هو ما يجعل الأشياء مبصَرة وأنّ النورانية (die Helligkeit) لكونها ليست بجسم هي لا تُبصَر، وأنّ النور هو "طريقة الإنّية[132] (Dasein) الأصيلة للسماء[133]، وقابليّة الأشياء لأنْ تُبصَر، ووجود النهار" (1924/1923: 8)، ثمّ يتأوّل ذلك تأوّلاً طريفاً هو التالي: "إنما النور هو **طريقة ما في الحضورية** لدى (Anwesenheit von) παρουσια[134]، εντελεχεια[135])" (1924/1923: 8)[136].

كيف يتجلى هذا النحو من الحضورية؟- لاستجلاء هذه الحضورية يتأوّل هيدغر مفهوم الأيستزيس (αισθησις) الأرسطي من جهتين: أوّلاً بوصفه "طريقة الإنّية التي من شأن حيّ ما

(127) يقول هيدغر (1924/1923: 6-7): "الفينومينولوجيا [لفظ] مركب من φαινομενον و λογος. يعني φαινομενον: شيئاً يظهر بنفسه. و φαινομαι مثلَ ''ظهر بنفسه''، و φαινω مثل '' حمل شيئاً إلى [وضح] النهار''. إنّ الجذر هو φα؛ وهذا [حرف] له صلة مع φως مثل النور والضوء. وإنّه يجب أن يُثبَت في نصّ عيني لمباحث علمية، أيّة وقائع قُصِدت بالألفاظ. نحن سوف نستحضر الواقعة حرّة من اللفظ، ومن ثمّة نثبت انطلاقاً من النصّ، في أيّ معنى كانت الواقعة مقصودة بواسطة اللفظ. ونحن نختار لذلك أرسطو، [وتحديدا] الفصل السابع من المقالة الثانية من [كتاب] النفس، الذي يتعلق بإدراك العالم على طريقة *الإبصار* (Sehen)."

(128) تقول ترجمة هيدغر (1924/1923: 7):

« Das im Sehen Vernehmbare ist das Sichtbare »

(129) تقول الترجمة العربية القديمة: "فما اختص من الأشياء بالبصر فذلك منظور إليه" (**كتاب النفس**، المقالة الثانية، 7. 418 أ 26)

(130) أرسطو، **كتاب النفس**، المقالة الثانية، 7.418 ب 3.

(131) أرسطو، **كتاب النفس**، المقالة الثانية، 7.418 ب 4. تقول الترجمة العربية القديمة: "إنّه [الضوء] شيء ذو صفاء. وهذا الصفاء في الجملة شيء منظور إليه لا بذاته."

(132) يبدو أنّ هيدغر يستعمل هنا لفظة Dasein في معنى تقليدي وليس في معناها الاصطلاحي لديه (1924/1923: 8، السطر 4 و10 وص 9 السطر 26).

(133) أرسطو، **كتاب النفس**، المقالة الثانية، 7.418 ب 9.

(134) أرسطو، **كتاب النفس**، المقالة الثانية، 7.418 ب 16.

(135) أرسطو، **كتاب النفس**، المقالة الثانية، 7.418 ب 12، 418 ب 30.

(136) يقول هيدغر (1924/1923: 8):

« Helle ist *eine Weise der Anwesenheit* von (παρουσια , εντελεχεια) »

ضمن عالمه"؛ وثانياً بالتنبيه إلى أنّ أرسطو "يخصّص طرق الإدراك بواسطة صنف المدرَك، [وصنف] المولوج إليه ضمن الإدراك" (1923/1924: 8). والقصد من ذلك هو استبصار نمط وجود الموجود بوصفه حضورية، وذلك أوّلاً بفهم الإحساس بوصفه طريقة وجود وليس مجرّد ملكة معرفة كما لدى المحدثين، وثانياً بالانطلاق من أنّ نوع المدرَك هو مصدر تحديد طريقة الإدراك، ومن ثمّة أنّ نمط وجود المولوج إلى وجوده هو الذي يعيننا على تحديد طريقة إدراك وجوده.إنّ أساس ذلك هو أنّ أرسطو يحدّد الضياء بكونه هو "حضور النار"(137) (1923/1924:9).

من بيان كيف أنّ لفظة φαινομενον تنطوي من ذاتها على معنى النور (φως)، ومن رصد المفعول الانطولوجي للنور من حيث أنّه هو ما يجعل الأشياء قابلة للإبصار ومن ثمّة قابلة للإدراك بعامة، استنتج هيدغر(138) أمرين بالغيْ الأهمّية: أوّلاً أنّ النور جزء من نمط وجود العالم نفسه ومن ثمّة أنّ قابلية الأشياء لأنْ تُدرك هو جزء لا يتجزّأ من طريقة وجودها، نعني من نمط انتمائها إلى العالم؛ وثانياً، وهذا هو رأس الأمر هنا، أنّ النور هو نمط من الحضور الخاص بموجود بعينه هو الشمس، من حيث هي ما يجعل الأشياء قابلة للإبصار والإدراك، والحال أنّ التسليم بأنّ معنى وجود الموجود متقوّم بقابليّته لأنْ يُبصر ويُدرك إنما يعني أنّ معنى هذا الوجود ليس شيئاً آخر سوى "المشهودية" (die Anwesenheit). وهكذا فقصد هيدغر هو بيان كيف أنّ φαινομενον لا يعني أكثر من طريقة معيّنة في شهود الموجود. ومعنى الشهود هنا هو أوّلاً حضور النور أي ما يجعل الموجود منظورا، لكنّه أساساً هو حضور الأشياء أي قابليّة الأشياء لأنْ يُبصر بها ولأنْ تُدرك. الحضور هو انطولوجيا قابليّة الموجود لأنْ يُدرك بوصفها خاصية تنتمي بعدُ إلى نمط وجود العالم نفسه وليس اصطناعاً من قبل ذات عارفة. إنّ الحضور هو أوّلاً "الوجود القائم" (das Vorhandensein) للشمس، لكنّه من حيث قابلية الأشياء لأنْ تُدرك هو أكثر من ذلك، من أجل أنّه "واقعة" (ein Tatbestand) تنتمي إلى وجود العالم نفسه، أي بها يتقوّم معنى وجود هذا العالم. الحضور قيمومة وواقعة، وبهذا المعنى هو خاصية انطولوجية للموجود. وبعامة علينا أن نبصر جهد هيدغر للتسلل الهرمينوطيقي من مستوى "بصري" ("النور" die Helle) إلى مستوى "إدراكي" أو فينومينولوجي (معنى "قابلية الإدراك" die Vernehmbarkeit، و"الشيء المبصر به" (das gesehene Ding) إلى مستوى انطولوجي ("المشهود" das Anwesendsein) و"المشهودية" die Anwesenheit).

- بيد أنّ تأويل هيدغر لمعنى الفينومينون لا يقف عند هذا الحدّ بل هو يأخذ في تدبّر هذه اللفظة اليونانية من جهة دلالتها على اللوغوس تدبّرا طريفا؛ ووجه الطرافة هو أنّه يتخطّى المجاز الميتافيزيقي التقليدي للنور كي يخوض تخريجاً مستحدثاً لمجاز الظلمة في تفسير الموجود(139). إنّ من يفسّر الظلمة بشكل مجرّد يفهمها بوصفها ما يقابل النور، بحيث إذا كان النور "شفافية" أو "صفاء" (διαφανες)

---

(137) حسب نقل هيدغر (1923/1924: 9):

« Helle ist Anwesenheit von Feuer »

(138) يقول هيدغر(1923/1924: 9): "إنّ φαινομενον هو ما يظهر في ذاته بما هو كذلك وهو بما هو كذلك هو [موجود] هنا بلا توسّط. فإنّ النور هو بعبارة كانطية شرط قابلية الإدراك الممكنة للون [..] ماذا يعني '' شرط قابلية الإدراك الممكنة'' للون، ماذا يعني بالنسبة لأرسطو '' أن يكون [شيء ما] شرطا''؟ أنّ اللون مبصَر به في النور. أنّ الشيء المبصَر به ينبغي أن يكون في [وضح] النهار. إنّ النور إنما هو شيء ينتمي إلى وجود العالم نفسه. فإنّ النور هو مشهودية (Anwesenheit) الشمس. وهذا الوجود المشهود (Anwesendsein) يملك طابع وجوده في كونه يقبل أن يُبصَر به من خلال نفسه. أن تجعل الإبصار [ممكنا] تلك هي طريقة وجود الشمس. إنّ قابليّة الأشياء لأنْ تُدرك إنما تقع تحت شرط وجود معيّن من شأن هذا العالم نفسه. أن يكون شرطاً يمسّ طريقة ما في وجود العالم ذاته. ومن شأن الدازين في العالم أن يختصّ بوجود قائم للشمس، وتحديداً ذلك *الذي* نقصده عندما نقرّر: *إنّه النهار*. بذلك نحن نعلن عن واقعة، تنتمي إلى وجود العالم نفسه. فينتج عن ذلك: أنّ φαινομενον لا يعني أوّل الأمر شيئاً آخر سوى **طريقة مخصوصة في مشهودية الموجود**".

(139) يقول هيدغر (1923/1924: 10): "إنّ مفهوم φαινομενον لا ينحصر فقط في مشهودية الأشياء في النهار، فهو أوسع [من ذلك] ويخصّص كلّ ما هو مظهر نفسه في ذات نفسه، أكان ذلك يظهر *في الضياء* أم *في الظلمة*".

أي "ما-يجعل-الإبصار- [ممكناً]" (ein Sehenlassendes)، فإنّ الظلمة هي لا-شفافية ولا-صفاء (αδιαφανες)، أي "ما-لا-يجعل-الإبصار-[ممكنا]" (ein Nichtsehenlassendes) (1924:10/1923). لكنّ هيدغر يذهب إلى ما هو أكثر أصالة من هذا التفسير العامي، وذلك أنّه يفترض، خارج التقليد الميتافيزيقي القائم على مجاز النور، أنّ "الظلمة أيضاً إنما تجعل شيئاً ما قابلاً لأنْ يُبصَر. وأنّه ثمّة منظور، هو في الظلمة فحسب يكون منظوراً. [..] فالظلمة إنما هي نحوٌ مَما- يجعل-الإبصار-[ممكناً] على نحو مخصوص تماماً" (10: 1924/1923)(140). يعتمد هيدغر في تخريج هذه المسألة على التمييز الأرسطي بين ον δυναμει و εντελεχεια، بين الكمال والموجود بالقوة؛ فإذا كان النور "كمالاً"، أي وجوداً بالفعل فإنّ "الظلمة هي ον δυναμει (موجود بالقوة)، شيء ما موجب تماماً. إنّ هذه البنية الأصيلة [للظلمة] لا يمكن لنا أن ندركها، وذلك أننا في نظرية المقولات التي من شأننا لم نطوّر مثل هذه المقولات الأصلية." (10: 1924/1923).

هذا التنبيه إلى أنّ المحدثين ليس لهم المقولات اللازمة لقول هذا المعنى "الموجب" للظلمة هو ما جعل هيدغر يأخذ هذا الباب من التأويل، نعني التوفر على ما به يمكن أن "نقول" ذلك المعنى المستعصي على مقولات المحدثين. ووجه التأويل هنا هو إدخال التمييز بين الحضور والغياب بوصفه خيطاً انطولوجياً وجيهاً لتبيّن الخيط الفاصل بين النور والظلمة من حيث هما أمارتان طريفتان على التمييز الأرسطي الأساسي بين الموجود بالفعل والموجود بالقوة.

إنّ جدوى تأويل هيدغر(141) هنا هو أنّه يبطل للتوّ كلّ حصر حديث للفينومينون في معنى "الظاهر" (der Schein)، ومن ثمّة كلّ نقد للفينومينولوجيا بوصفها لا تمسّ سوى وجود "الظاهرة" (die Erscheinung) فحسب (11: 1924/1923)(142).

"إنّ φαινομενον هو ما يظهر في ذات نفسه بوصفه موجوداً- هنا (Daseiendes)" (11: 1924/1923) - هذا التعريف الطريف يقدّم الفينومينون في واجهة انطولوجية لا غبار عليها. وهو طريف لأنّه يعتمد على تخريج مستحدث لمعنى وجود الأشياء على أساس التمييز بين النور والظلمة بوصفه تمييزاً بين الحضور والغياب. - بل إنّ هيدغر يتساءل عمّا إذا لم تكن اللغة الغربية بعامة وبخاصة لغة الإغريق قد تشكلت في أصلها بوصفها "لغة النهار" (eine Sprache des Tages)، أي لغة تشتقّ من مجاز النور قوامها الخاص، ومن ثمّة أنّ المخرج المنشود هو بناء "نظرية مقولات الليل" (eine Kategorienlehre der Nacht) التي هي وحدها كفيلة بتأويل أصيل لنمط وجود الظلمة، نعني نمط وجود الموجود بوصفه غياباً (12: 1924/1923). إنّ المنشود هو فهم الموجودات "كما تظهر في ذات نفسها"، وليس - حسب عبارة أرسطية(143) يعتمد عليها هيدغر اعتماداً خاصاً في تخريج المسألة - τα φαινομενα παρα أي حسب ترجمة هيدغر نفسه "بشكل يجانب ما يظهر بنفسه" (9: 1924/1923، 12)، بشكل يخالف الظواهر أو بعبارة الترجمة العربية القديمة " يخالف العيان"(144).

---

(140) يحيل هيدغر هنا على: أرسطو، **كتاب النفس**، المقالة الثانية، 7.419 أ 1 وما بعدها. تقول الترجمة العربية القديمة: "وليس جميع الأشياء مبصرة في الضوء، ما خلا لون الشيء الخاص به. وذلك أنا لا نرى طوائف من الأشياء إذا كانت في الضوء، وقد يمكننا رؤيتها إذا كانت في ظلمة: وهي الأشياء النارية المضيئة.."

(141) يقول هيدغر (1924/1923: 10): "إنّه من حيث أنّ الظلمة نحوٌ من التنائي (ein Wegsein)، فإنّها ينبغي أن تُخصَّص بوصفها στερησις، بوصفها غياب شيء ما (Abwesenheit von etwas)، كان يجب على الحقيقة أن يكون قائماً. إنّ وجود الظلمة إنما يكمن في أن تكون نوراً **ممكناً**."

- يحيل هيدغر هنا على: أرسطو، **كتاب النفس**، المقالة الثانية، 7.418 ب 19.

(142) عن معنى "الظاهرة" (Erscheinung) و"الظاهر" (Schein) كما عُرِضا في **الوجود والزمان**، را: Macann 1992 ب: 96-101.

(143) أرسطو، **كتاب النفس**، المقالة الثانية، 7.418 ب 24.

(144) أرسطو، **كتاب النفس**، المقالة الثانية، 7.418 ب 24: "وهذا القول يخالف العيان".

إنّ هيدغر يأخذ عبارة τα φαινομενα παρα بوصفها ما يجعل "طابع-الخطاب المخصوص الذي من شأن الـ φαινομενον" (1924/1923 :12) بارزاً للعيان؛ وذلك يعني أنّ الباحث في الموجود مطالب في كل مرة بأن لا يجانب ما يظهر بنفسه فيه، وأن لا يجانب الظواهر معناه الحرص الأساسي على **قول** الموجود كما يظهر من نفسه. فإنّ هيدغر يقيم ترابطاً قوياً بين خاصية الظهور بنفسه وبين دلالة الفينومينون من حيث أنّ "ما يظهر من ذات نفسه، بالخطاب الصريح الذي يتعلق به، إنما ينبغي أن يصلح بوصفه أرضية لكلّ تسآل وشرح على نطاق أوسع" (1924/1923 :12). إنّ حرص الباحث على أن يأتي إلى الفينومينون كما يظهر بنفسه يفرض عليه أن يتهيّأ لملاقاته على نحو مخصوص، وذلك يعني أن يكتسب "هيئة" (εξις) تتعيّن على وجهين هما "الاستئناس" (das Vertrautsein) بالأشياء المبحوث فيها، ونحو من "البيديا" (παιδεια) أو نوع من "التهذيب" (ein Erzogensein) الذي من شأنه أن يعين على رصد نمط الولوج المناسب للأشياء (1924/1923: 12-13).

إنّ نمط ظهور الموجود هو نقطة البداية في السؤال عنه وتبيينه. ويضرب هيدغر هنا مثلاً السؤال عن وجود المنزل: إنّ العنصر الأهمّ في وجود البيت هو الأيدوس (das ειδος)، وذلك في معنى محدّد هو أنّ الأيدوس إنما يعني "أن-يمثل-بنفسه" (das Sichausnehmen)؛ إنّ وجود البيت هو طريقته في "المثول" (sein Aussehen). إنّ فهم وجود الموجود بوصفه مثولاً هو معنى أنّ "الفينومينون هو الموجود نفسه" (1924/1923 :13).

بهذا التأويل لمعنى الفينومينون خرج هيدغر عن طريقة المحدثين في تحديد معنى "الظاهرة": فالظاهرة ليست "مقولة-إدراك" وإنما "طريقة-وجود" (eine Seinsweise)؛ وهو يعتمد في ذلك على ملاحظة أنّ الإغريق لم يعرفوا مقولة "الموضوع" (Gegenstand) الحديثة، بل فكّراً بواسطة مفهوم "πραγμα" أي الأشياء من حيث هي أدوات للتجارة اليومية مع الموجود بما هو موجود "حاضر" (anwesend)؛ فالفينومينون هو مرادف للموجود ولا يهمّ من وجوده سوى "طابع الهنا"، أي طابع الحضور لدى الموجود (1924/1923 :14).

وإنّه من رحم هذا التأويل "البراغماتي" على جذري لمعنى الفينومينون أتى هيدغر إلى الفحص عن المعنى الأصلي للوغوس.

ب - ما هو اللوغوس؟

"ما هو اللوغوس؟" (was ist λογος?) - بهذه الطريقة أخذ هيدغر(1924/1923: 14) في تعقب المعنى الأصلي للوغوس عند اليونان وبالأخصّ في أكمل لحظة يونانية، نعني لدى أرسطو وبخاصة **كتاب العبارة وكتاب النفس** (1924/1923: 6، 14).

أمّا الخطة العامة لعمل هيدغر(145) هنا فهي السعي إلى بيان كيف أنّ معنى اللوغوس مستمدّ في ماهيته من طبيعة الفينومينون، وذلك أنّه من أجل أنّ المعنى الأخصّ للفينوميونون هو "ما-يستبين-في-ذات-نفسه" (was sich an ihm selbst zeigt) (1924/1923 :11) فإنّ معنى اللوغوس على الحقيقة هو "الكلام المُبين" (die aufzeigende Rede)، وبعبارة أرسطو "اللوغوس الأبوفنطيقي" (λογος αποφαντιχος) (1924/1923: 19).

بعد تبيين معنى الفينومينون بوصفه هو نفسه معنى وجود الموجود صار مطلوباً إيضاح "السياق" الذي ضمنه يرتبط مفهوم الفينومينون بمفهوم اللوغوس. وللنهوض بذلك ينطلق هيدغر من الحدّ الأرسطي للوغوس كما يثبته في **كتاب العبارة**.

---

(145) عن "الوغوس" كما بسطه **الوجود والزمان**، ر.ا: Macann 1992ب: 103-110.

يقول أرسطو: "اللوغوس هو صوت ذو دلالة (σημαντιχη φονη)"(146).

لتفسير هذا التعريف يقترح هيدغر أن نعيّن أوّلاً ما معنى φονη، ثمّ ما معنى σημαντιχη؟ وأخيراً ما هو λογος؟ (1924/1923 :14). - ينطلق هيدغر في تحديد معنى φονη من الفصل الثامن من المقالة الثانية من **كتاب النفس**(147)، حيث يثبت أرسطو ما الصوت وكيف أنّه خاصيّ لذي نفس.و إنّ أهمّ ما في معنى الصوت هو كونه "رنيناً" أو "قرعاً" خاصاً بما هو "ذو نفس" (ein Beseelt) أو "ذو حياة" (ein Lebendes)، فهو لا يوجد إلا بوجود الكائن الحيّ (1924/1923: 14)؛ وكما أنّ للسان وظيفتين هما المذاق والكلام، كذلك "النَفَس" (πνευμα) له وظيفتان إحداهما لحرارة الأعضاء والأخرى لتدبير الكلام. والقصد هو أنّه ليس كلّ صوت هو دليل على كلام، وذلك أنّ أخصّ ما في الصوت هنا هو أنّه "نمط مخصوص من الوجود في معنى [الموجود] الحيّ"(1924/1923: 15). "إنّ اللوغوس وجود ذو صوت"(1924/1923: 14). ولكنّ ما الذي يميّز صوتاً فيجعل منه صوت كلام؟- إنّ ما يميّزه حسب أرسطو هو أنّه مصحوب بما تعنيه عبارة φαντασια(148).

إنّ تخريج هيدغر(149) للمسألة هو أن يصبح واضحاً السبيلُ من تحديد معنى الصوت إلى معنى الصوت الدال، وذلك بشكل مضاعف؛ أوّلاً من حيث أنّ الصوت لا يكون دالاً إلا إذا كان صوتاً خاصاً بكائن حيّ وذي نفس؛ وثانياً أنّ الصوت لا يكون دالاً إلا إذا كان مصحوباً بنحو من الفنطاسيا أي بما يظهر بنفسه. إنّ مجرّد التصويت ليس كلاماً، بل الكلام هو التصويت مصحوباً بالفنطاسيا أي بما يظهر بنفسه. إنّ ما يظهر بنفسه ضمن تصويت ما هو ما يجعل منه صوتاً، نعني تصويت كلام. إنّ الصوت هو ما يكون معه إمكان إدراك أي إمكان إبصار بموجود. ومن أجل أنّ الصوت هو خاصة الكائن الحي فإنّ الحي وحده يوجد بوصفه مصوّتاً أي بوصفه قادراً على الصوت، نعني على الدلالة. فالتصويت ليس دالاً بالضرورة؛ وحده الصوت حمّال للدلالة، وذلك من أجل أنّه يحمل معه إمكانية للابصار بما يظهر، بفنطاسيا ما. إنّ الصوت من حيث هو مصحوب بفنطاسيا هو "صوت دالّ" (σημαντιχη φονη)، وإنّه بهذا المعنى إنما حدّد أرسطو اللوغوس بأنّه صوت دالّ.

هنا يشرع هيدغر في تخريج مكوّنات اللوغوس كما بسطها أرسطو. فاللوغوس مكوّن من أجزاء لكن ليس كل جزء منه هو لوغوس. فالجزء مأخوذاً بمفرده ليس سوى "اللفظ" (ως φασις)(150) أو بعبارة هيدغر "أنّ دلالة الأجزاء ليست سوى مجرّد القول (das bloβe Sagen)" (1924/1923: 15). ولكن ما مغزى هذا التمييز؟ - إنّ المغزى هو أنّ الكلمات ليست مجرّد إمكانية الكلام بواسطة الحلق واللسان، بل الكلمات ليست كلمات إلا χατα συνθηχεν(151)، "على جهة الاستحسان (nach Gutdünken)"، وذلك يعني أنّ كلّ كلمة بما هي كذلك إنما هي أوّلاً متصيّرة وتملك نشوءها الخاص" (1924/1923: 16). إنّ ما يصير لا يبقى كما هو وما ينشأ يكتسب وجوده اكتساباً، ذلك هو أمر الكلمات فهي لا تحمل "دلالة ثابتة" (feste Bedeutung) هي دلالة الشيء بل هي دالة انطلاقاً من "القصود السابقة والآراء حول الأشياء" (1924:16/1923). إنّ قصد هيدغر هو الكشف عن أنّ

---

(146) أرسطو، **كتاب العبارة**. 4، 16 ب 26.

(147) أرسطو، **كتاب النفس**. 420 ب 5 وما بعدها.

(148) أرسطو، **كتاب النفس**. 420 ب 31 وما بعدها.

(149) يقول هيدغر(1924/1923: 15): "فنطاسيا إنما تدلّ في اللغة العادية على اللمعان والبهاء وترقب شيء ما، وذلك يعني أنّها دلالة موضوعية تماماً. φαντασια - أنّ شيئاً ما يظهر بنفسه. إنّ التصويت (der Laut) هو صوت (Stimme) (تصويت كلام) (Sprechlaut)، عندما يكون معه شيء ما للإدراك (للإبصار). وإنه على أساس الـ φαντασια يسِمُ المرء لغط التنفس (das Geräusch) بأنّه σημαντιχη."

(150 - أرسطو، **كتاب العبارة**. 4، 16 ب 26 وما بعدها.

(151) أرسطو، **كتاب العبارة**. 4، 17 أ 1. تقول الترجمة العربية: "وكلّ قول فدالّ، لا عن طريق الآلة، لكن كما قلنا على طريق المواطأة ".

الكلمات لا توجد كما الموجودات "الطبيعية" (φυσει)، بل هي نمط مخصوص من الموجود الوجود له أنه محمّل بالدلالة التي تكتسبها الألفاظ عن طريق الاستحسان فتتحوّل إلى كلمات. الاستحسان هنا يعني ضرباً من الانشغال بالأصوات بوصفها تنطوي على دلالات. ولكن من أين تأتي الدلالات إلى الكلمات؟ - يفترض هيدغر أنّ الكلمات ليست كذلك إلاّ بما تستمدّه من وجود الإنسان في العالم؛ فإنّه في نطاق العالم ومعه يريد الإنسان شيئاً ما ويستحسنه، وذلك يعني يتكلّم. إنّ الكلام إذن ليس بصادر من فزيولوجية الإنسان وإنما من نمط وجوده في العالم، نعني من نمط انشغاله بإمكانية العالم التي بحوزته. بذلك تصبح اللغة أكثر من آلة للتخاطب، إنّها نمط وجود الإنسان في العالم.

إنّ ما يحرّك تأويل هيدغر(152) للوغوس ههنا هو افتراضه بأنّ "اللغة العادية" (gewöhnliche Sprache)(153) التي بها كان الإغريق يرتّبون حياتهم اليومية هي الجهة التي يجدر بنا أن نفتّش عندها عن المعنى اليوناني الأصلي للوغوس وليس ما استقرّ لاحقاً تحت وطأة التقليد الانطولوجي والمنطقي تحت اسم "العقل"(154)؛ إنّ اللوغوس هو دائماً وفي كل مرة لوغوس لغة عادية وضمن دازين طبيعي معيّن. ولذلك فنحن عندما نفسّر اللوغوس نحن نتوفّر دوماً بعدُ على رأي سابق حول ماذا يكون معنى هذا اللوغوس وإن كان معنى غير متعيّن تماما. وذلك يعني أنّ تعريف اليونان للإنسان بأنّه "القادر على النطق" (εχειν λογον)(155) لم يلتقطوه من صناعة الفلسفة وإنما من الدازين اليومي ضمن اللغة:

نحن نعرف أنّ أرسطو ينبّه إلى أنّ الجزء من اللوغوس لا يكوّن دلالة إلاّ على جهة "التلفّظ" (φασις) فقط، وليس على جهة "الإيجاب"(καταφασις) أو "السلب"(αποφασις)(156). لتأويل هذا التمييز من زاوية المعنى الأصلي للوغوس عمد هيدغر(157) إلى الخروج عن الفهم المنطقي التقليدي لعبارتيْ

(152) يقول هيدغر (1923/1924: 16): "إنّ نشوء الكلمة ليس ناجماً عن الوجود الفيزيولوجي للإنسان، وإنما عن كيانه الأصيل. إنّه من حيث أنّ الإنسان يوجد في العالم، وضمنه ومعه هو ذاته *يريد* شيئاً ما، هو يتكلم. إنّه يتكلم من حيث أنّ شيئاً مثل العالم يوجد بالنسبة له **مكشوفاً عنه** بوصفه ما يمكن الانشغال به (..). بيد أنّ الكلمة ليست هنا كما آلة ما (..) مثلاً اليد. فإنما اللغة هي وجود الإنسان ذاته وصيرورته."

(153) نحن لا نستبعد أبداً أن يكون بين هيدغر و"فلاسفة اللغة العادية"(ordinary language philosophers) تواشجاً أصيلاً من ناحية خطة الاستشكال، علاوة على أنه يشكل بالنسبة لنا سنداً قوياً للدفاع عن أطروحة "المعقولية الهرمينوطيقية" لدى هيدغر. فهذا الأخير، حسب باحث انغلوسكسوني (Richardson 1986)، يقتسم مع فلاسفة تحليل اللغة العادية القواسم التالية: 1- مضادة التمثيلية؛ 2- تشخيص المشاكل الفلسفية التقليدية بوصفها مشاكل "غير مشروعة" (illegitimate) بالنظر إلى "قاعدة قبـ-الفلسفية أو وضع يومي"؛ 3- الافتراض بأنّ المشاكل "المعرفية" تظهر حين نتخلى بشكل غير مشروع عن "إجراءاتنا اللغوية اليومية". – وهي وشائج تصطدم بأمرين يفرقان بين الموقفين: 1- الكتابة "التحليلية" لدى فلافسفة اللغة العادية والكتابة "الهرمينوطيقية" لدى هيدغر؛ و2- أنّ فلاسفة اللغة العادية يكتفون بدور "نقدي" أو "علاجي" للفلسفة، في حين أنّ هيدغر يرنو إلى دور "موجب". را: Richardson 1986: 11، وكذلك: 6، 53، 60، 109، 111، 120، 126.

(154) يبدو أنّ لاسك هو مصدر هذا التوجّه، را: Feher 1992: 395.

(155) أرسطو، **كتاب السياسة**. المقالة الأولى 2، 1253 أ 9 وما بعدها.

(156) أرسطو، **كتاب العبارة**. 4، 16 ب، 27.

(157) يقول هيدغر (1923/1924: 17): "إنّ λογος مستعمل بعدُ ضمن اللغة العادية من أجل خاصية أساسية معيّنة. فإنّه لدى كلّ تفسير للـ λογος نحن نملك بعدُ رأياً سابقاً حول معنى الـ λογος. نحن نعرف بطريقة لامتعيّنة تماماً ما هو التكلم وماهي اللغة. لكننا لا نملك أيّة إيضاحات مؤكدة عمّا كانت اللغة تعنيه بالنسبة للإغريق ضمن الدازين الطبيعي الذي يخصّهم، [أو] كيف نظروا إلى اللغة. إنّ [المدرسة] الهلينية إنما تملك بلا ريب فقهاً للغة ونحواً: [نعني] التصنيف الصناعي والنظرية. وإنّه انطلاقاً من ذلك قد تأثر كلّ تصوّر حديث للغة. وإنه لهذا الأمر قد [بلغ] تأثير نظرية المعرفة (..) أنه لم يعد يُطرح السؤال أبداً كيف كان اليوناني يعيش ضمن لغته. وإنّ اللاوضوح الأساسي حول الدازين في اللغة إنما ينبغي علينا بلا ريب أن نتحمّل أضراره أول الأمر. بيد أنه يوجد في الأساس – وينبغي أن يوجد – بالنسبة لنا مفهوم معيّن عن اللغة.[..] إنّ اليوناني قد عاش بطريقة مخصوصة في اللغة *وكان معيشا من قبلها*؛ وكان ذلك منه على وعي. إنّ القدرة-على-المخاطبة والمحادثة التي من شأن الملاقي (العالم والهو)، والتي لا تحتاج لأنْ توجد إلى فلسفة، هو قد خصّصها بوصفها وجود-الإنسان: λογον εχειν، امتلاك اللغة."

"καταφασις" و"αποφασις"، وذلك باستبصار التواشج الخفي بين "καταφασις" و"αποφασις" و"αποφανσις"، أي في ضوء معنى "التبيين" كخطوة ممهّدة إلى تأويل عبارة أرسطو "αποφαντικος λογος" بوصفه "لوغوسا مُبيناً".

إنّ خطورة التأويل الهيدغري[158] هنا هو كونه يخرج خروجاً عنيفاً عمّا أقرّه التقليد المنطقيّ من تخريج لدلالات المصطلحات الأرسطية. فبدلا من "الإيجاب" أو "السلب" من حيث هما المعنيان الاصطلاحيان لعبارتيْ καταφασις وαποφασις، لا يرى هيدغر في المصطلحين اليونانيين غير دلالتهما الأصلية كما هما في اللغة اليومية للإغريق، فإذا الأمر يتعلق بمعنيين فينومينولوجيين لم يفكّر بهما التقليد المنطقي، بل قام في تأويل هيدغر على طمسهما، ألا وهما معنيا "البيان" و"التضليل". إنّ هيدغر قد حوّل مصطلحيْ καταφασις وαποφασις من مفهوميين نظريين إلى ظاهرتين فينومينولوجيتين، ونعني بذلك من حيث المصطلح من إيجاب وسلب منطقيين بالمعنى التقليدي إلى بيان ولا بيان هرمينوطيقيين. فلم يعد الأمر متعلقا بمدى إخبار اللوغوس عن موضوع ما، أي بوجه علاقة المحمول بالموضوع إيجاباً أو سلباً، وإنما بمدى قدرة اللوغوس على بيان أو تضليل نمط وجود الموجود الذي به يتعلق اللوغوس، متأوّلاً كما رأينا لا بوصفه جوهراً ثابتاً وإنما بوصفه فينومينون أي موجوداً يظهر بنفسه. فالموجود فينومينون أي يظهر بنفسه، كذلك ما يقال عنه لا يمكن أن يكون إلاّ نحواً من البيان أو اللا بيان لوجوده.

هذا التأويل للإيجاب والسلب بوصفهما في المعنى الأصلي بياناً وتضليلاً قد أدّى إلى إنارة دلالتيْ "الصادق" و"الكاذب" على نحو طريف: فبما أنّ اللوغوس ليس "آلة" (ein Werkzeug، ως οργανον)، وإنما يتكوّن حسب هيدغر ضمن مستوى معيّن من التكشيف عن الأشياء، فإنّ التمييز بين أنواع اللوغوس قد صار يتمّ، لا وفقا لتصنيف معيّن للأحكام المنطقية، وإنما بحسب درجة أداء كلّ لوغوس لوظيفته الأصلية، نعني بيان أو تضليل نمط وجود الموجود بوصفه فينومينون. إنّه في هذا السياق ينبغي أن نفهم عبارة أرسطو "αποφαντικος λογος"، لا كما يفعل المنطق التقليدي، أي في معنى "القول الخبري" (le discours déclaratif)[159] الحملي بعامة، بل في معنى هرمينوطيقي هو الإبانة عن نمط وجود الفينومينون. إنّ λογος من شأنه أن يكون αποφαντικος عندما يكون مصرّفاً على جهة الدلالة على البيان عن معنى الأشياء. إنّ اللوغوس الأبوفنطيقي هو بذلك اللوغوس المُبين أو القول المُبين.

ولكن ما هي علامة اللوغوس الأبوفنطيقي؟ - إنّ علامته هي احتمال "الصدق" و"الكذب". بيد أنّ هيدغر لم يعد يفهم عبارتيْ الصدق والكذب بالمعنى المنطقي التقليدي، أي في معنى مطابقة الحكم للشيء أو عدم مطابقته. إنّ اللوغوس لا يكون أبوفنطيقيا إلاّ إذا "ظهر" من خلاله معنى الـ

(158) يقول هيدغر (1923/1924: 19-20): "ما هي الـ καταφασις لدى أرسطو؟ [إنها] الإيضاح بطريقة ملتوية. لا يوجد الـ λογος على طريقة آلة ما 158 وإنما تاريخياً وهو ينجم عن مقاطع حرّة، وذلك يعني عن مستوى معيّن من التكشيف عن الأشياء. ليس كلّ كلام هو بما هو كذلك يفلح على جهة الدلالة في **بيان** (*ein Aufzeigen*) شيء ما، وإنما وحده αποφαντικος ذلك الكلام الذي ضمنه يبدو شيء ما مثل الـ αληθευειν: وهب الموجود بوصفه غير محجوب (Unverdecktes) أو وهب الموجود على نحو بحيث أنّ شيئاً ما يكون '' مضلّلا'' (vorgemacht) ضمن هذا البيان (ψευδεσθαι). إنّ *التحجيب* (*das Verdecken*) يضلّل شيئاً ما على طريقة البيان. إنّ الـ αληθευειν والـ ψευδεσθαι هما الطريقتان الأساسيتان التين ضمنهما يُبين الـ λογοςمن حيث هو αποφαντικος عن شيء ما بل ويظهر الموجود بوصفه موجوداً. إنه عندما يكون الـ λεγειν منجَزاً ضمن الـ αληθευειν - التكشيف- *فإنّ* الـ λογοςهو αποφαντικος λογος؛ وذلك يعني ليس كلّ λεγειν (السؤال، الأمر، الالتماس، التنبيه) هو ''حقيقيّ أوخاطئ''. لكن بلا ريب كلّ [λεγειν] هو كشّاف - δηλουν -، على أنه يجدر بنا ألا نخلط بينه وبين التكشيف النظريّ. إنّهم يحاولون اليوم أنّ يفهموا كلّ معرفة انطلاقاً من [مفهوم] الحكم بوصفها تحويلاً له هو نفسه."

(159) راجع ترجمة تريكو:

- Aristote , **Organon**. II *De l'Interprétation*. Traduction nouvelle et notes par J. Tricot (Paris: Vrin , 1989) 17 a 8 , et note 2 p. 84.

αληθευειν أو معنى الـ ψευδεσθαι: أي إذا ظهر من خلاله معنى "عدم الحجب" أو معنى "التضليل". فلأنّ اللوغوس هو فعل بيان فإنّه إمّا أن يكون مُبيناً أو يكون مِظلاماً، أي إمّا أن يكون واهباً للموجود بوصفه "غير محجوب" في نمط وجوده، وإمّا أن يكون "مضلّلاً" حاجباً عن نمط ذلك الموجود. اللوغوس إمّا بيان وإمّا تحجيب، ولكنّ التحجيب ليس سوى نمط من عمل البيان نفسه. وهاتان هما "الطريقتان الأساسيتان" لنمط وجوده بوصفه لوغوس مُظهراً وواهباً ليس فقط لمعنى وجود الموجود وإنما لوجوده نفسه. وهكذا يخرج هيدغر عن الدلالة السائدة لمفهوميْ "الحقيقة" و"الخطأ"، وينخرط في تأويل فينومينولوجي لهما بحيث لا يكون فعل الحقيقة αληθευειν سوى "التكشيف" عن نمط انكشاف الفينومينون؛ كما لا يكون الخطأ ψευδεσθαι غير "التضليل" عن نمط ظهور الموجود. ولئن كان أرسطو ينبّه إلى أنّه ليس كلّ قول هو لوغوس أبوفنطيقي، إذ توجد أقوال، مثل السؤال والدعاء والالتماس والتنبيه، لا تحتمل "الحقيقة" و"الخطأ"، فإنّ هيدغر يؤكّد أنّ كلّ قول هو في قراره قول "كشّاف" (δηλουν) عن الموجود بوصفه غير محجوب. وهو أمر لا علاقة له بالتصوّر التقليدي للمعرفة بوصفها نشاطاً نظرياً، وذلك أنّه لا يقوم على إخضاع للموجود لقوالب العقل المنطقي، بل يترك الموجود يظهر كما هو في طريقة وجوده.

ولكن كيف نتأوّل تنبيه أرسطو إلى أنّ اللوغوس "لا يكون إيجاباً أو سلباً إلاّ إذا زيد إليه شيء آخر"(160)؟ - يفترض هيدغر أنّ المعنى المنطقي التقليدي للزيادة (προσθεσις) لا يسعفنا في هذا المقام، وذلك أنّ "قضية" (ein Satz) ما لا تتكوّن بمجرّد حمل ألفاظ كثيرة على اسم من الأسماء؛ إنّ προσθεσις لا تنحصر في المعنى التقليدي للزيادة، بل هي مصرّفة عند أرسطو في تقابل حادّ مع "التجريد" (αφαιρεσις) بحيث إنّ προσθεσις إنما تعني إضفاء "العينية" (Konkretion) على القول، وذلك بجعل البيان (καταφασις) (الاسم الهرمينوطيقي للإيجاب) متعلقاً تعلقاً حيّاً بـ"التلفّظ" (φασις) من حيث هو يدلّ على الموجود العيني؛ وذلك يعني أنّ اللوغوس لا يصبح "مزيدا" أي "عينيا" إلاّ "حينما يكون القول قولاً موجوداً مع العالم الموجود ههنا" (1923/1924: 20). إنّ طرافة هذا التخريج لمعنى الزيادة على أنّه يفيد العينية، أي تجذّر اللوغوس في العالم اليومي، إنما تكمن في كونه قد صار لدى هيدغر طريقاً إلى إضاءة مفهوم الحكم المنطقي بشكل مستحدث تماماً.

إنّ إخراج معنى الزيادة من كثرة الألفاظ المستعملة في قضية ما إلى معنى العينية قد مكّن هيدغر(161) من إعادة اللوغوس إلى العالم اليومي الذي يلاقي داخله الموجود ويقول فيه. بيد أنّ الخطير في ذلك هو كونه يبيّن بأيّ وجه يظهر مفهوم الحكم المنطقي منقطعاً عن السياق العيني الذي تولّد عنه أوّل مرة؛ إنّ الحكم المنطقي ليس ظاهرة أصلية بل هو موقف نظري مشتقّ من مقام سابق عليه هو كيفية اضطلاع الإنسان بوجوده في العالم على جهة الكلام. إنّ الحكم غير ممكن بلا كلام؛ والحال أنّ الكلام هو طريقة الإنسان في احتمال الموجود الملاقيه داخل العالم.ومن أجل أنّ الكلام هو نمط من الوجود في العالم فإنّ الحكم المنطقي لا يملك في نفسه شروط إمكانه؛ إنّ شرط إمكانه هو الكيان المخصوص للإنسان بوصفه موجود يختصّ بأنّه يوجد مع العالم ويوجد بالتكلّم "عن" العالم. إنّ هيدغر قد حوّل "عنْ" من أداة للحمل على الموضوع إلى مقام فيه ينكشف معنى الكلام بوصفه وجوداً مع العالم. إنّ عنْ ليست مجرّد أداة ربط بل هي نمط معيّة.

---

(160) أرسطو، **كتاب العبارة**. 4، 16 ب 26 وما بعدها.

(161) يقول هيدغر (1923/1924: 21): "إنما التكلّم هو وجود مع العالم، إنه شيء أصليّ ويوجد قبل الأحكام [المنطقية]. وإنّه انطلاقاً من ذلك ينبغي أن يصير الحكم مفهوماً. إنّه لتقليد في المنطق أن تُتصوَّر كلمات مثل ''النار!'' بوصفها أحكاماً. (..) [على أنّه] ليس من شأن الـλογος كثرة الألفاظ. لقد كان اللفظ الأصلي تسمية، لكنه ليس مجرّد اسم؛ بل بالأحرى هو شيء يلاقينا في العالم، يعبَّر عنه كما يلاقينا [..] ليس الكلام خاصية مثل '' له شَعر''. بل الكلام يشكّل الكيان المخصوص للإنسان: إنّ الإنسان إنما يوجد في العالم على نحو بحيث لأنّ هذا الموجود يتكلّم مع العالم عنه. (إنّ ''عن'' (über) لا تعني [إصدار] حكم؛ إنّ عنْ العالم إنما تكمن مثلاً في ''اليومَ'': الرجاء أن تأتي اليومَ إليّ.)."

بذلك يتبيّن معنى اللوغوس الأبوفنطيقي: إنّه كلام مع العالم، ولكن بمعنى أنّه ما به يصبح العالم وجوداً مكشوفاً أي فينومينون (1924/1923 :21). بيد أنّ اللافت للنظر هو أنّ اللوغوس الأبوفنطيقي عند أرسطو ليس سوى إمكانية فحسب إلى جانب إمكانيات أخرى للقول؛ من أجل ذلك لا يتكلّم أرسطو عن الـλογος فقط بل عن أمرين آخرين على قدر عالٍ من الأهمّية: "الـδιαλεκτος(162): المكالمة مع الآخرين عن شيء ما، أو عن الـ ερμηνεια(163): التفاهم مع الآخرين عن شيء ما" (1924/1923: 21-22). إنّ رأس الأمر هنا هو أنّ وجود الإنسان متعلق أصلاً بنحو من "إمكانية التجارة مع الـ πραγματα، مع العالم من حيث هو قابل لأنْ يُنشغل به" (1924/1923 :22). ولكن إذا كان اللوغوس كلاماً في الأشياء الشاغلة للعالم اليومي فما الذي يؤمّن وحدة اللوغوس الأبوفنطيقي؟

يفترض هيدغر أنّه يمكن إيضاح هذه الوحدة من جهتين: أوّلاً من جهة المدلول، وثانياً من جهة الدلالة العيانية. – فيؤكّد أنّ اللوغوس هو أوّلاً كلام وليس مجرّد تلفظ للأسماء؛ إنّه أكثر من تلفظ للأسماء المفردة، وذلك أنّ اللوغوس إنما هو προσθεσις أي نمط من العينية. فما هو مدلول عليه في اللوغوس ليس معنى مجرّداً بفعل النشاط النظري، بل هو مخصّص بوصفه "إنّية" (als Daseiendes)؛ وذلك أنّه إذا كان "التدليل في الاسم مجرّد قصد بالمعنى الصوري، فإنّ ما يوجد في اللوغوس هو بيان الإنّيّة بما هي إنّيّة" (1924/1923: 22). إنّ اللوغوس لا يدلّ حقاً إلا إذا تعلق بالموجود. وهو لا يكتسب الدلالة العينية إلاّ إذا اقترن بـ"الإيجاب" و"السلب" من حيث هما متأوّلان بوصفها بياناً وتضليلاً، أو بوصفها الطريقتين الأساسيتين من الـ αποφανσις، أي من التبيين (1924/1923: 23).

(162) أرسطو، كتاب النفس. المقالة الثانية 8، 420 ب 18.
(163) نفسه 420 ب 19.

خاتمة:

إنّ مكاسب درس 1924/1923 هي بذلك أربعة:

أوّلاً - أنّ الموجود هو في نمط وجوده "فينومينون" أي ما يظهر بنفسه؛

وثانياً- أنّ اللوغوس في معناه الأصلي، أي كما استعمله الإغريق في لغتهم العادية، هو اللوغوس المُبين عمّا هو يومي؛

وثالثاً- أنّ معنى "الحقيقة" التي من شأن موجود من الموجودات هو ليس شيئاً آخر سوى مدى مكوشوفيته، نعني ليس شيئاً آخر سوى نحواً من "اللا-احتجاب" عن نظرنا؛

ورابعاً- وأخيراً، أنّ اللوغوس، من حيث هو كلام مُبين، ليس مجرّد حكم منطقيّ يربط بين موضوع ومحمول، بل هو تكلّم منشغل في يوميته سابق عن كلّ حكم، وذلك من أجل أنّه متهيكل بنمط وجود الإنسان في العالم.

الفصل الثاني

نشأة مسألة «الزمانية» لدى هيدغر:
المسيحية الأصلية بوصفها نموذجاً تاريخياً للزمانية
(1922/1919)

"إنّ البراديغم التاريخيّ الأكثر عمقاً لهذا المسار الغريب الذي من شأن مركز ثقل الحياة العيانيّة والذي من شأن عالم الحياة في عالم الذات وعالم التجربة الداخلية إنما يتوفر لنا ضمن تكوّن المسيحيّة."

(درس 1919/1920- ط. ك. 58 ص 61؛ ذكره غرايش، 1994 أ: 39.).

"إنّ معنى الـ''متى''، [معنى] الزمان، الذي يحيى فيه المسيح، إنما له طابع مخصوص تماما. نحن قد خصّصنا من قبلُ صوريّاً أنّ: '' الدينيّة المسيحيّة إنما تعيش الزمانيّة''. إنّه لزمانٌ بلا نظام خاص ولا مواضع ثابتة إلخ. وانطلاقاً من أيّ مفهوم موضوعيّ للزمان يستحيل على المرء أن يبلغ إلى هذه الزمانيّة. إنّ المتى لا يقبل بأيّ وجه أن يُدرك على نحو موضوعيّ."

(هيدغر 1920-1921: 102-104).

"إنّ المهمّ في البحث الفلسفيّ ليس فقط وضوح كيف يكون علينا أن نبرهن، وأيّ قابليّة للبرهنة تعترضنا، وإنما "متى" تكون اللحظة متوفرة للنقاش الأصيل [..]وإذا كان ذلك كذلك فإنّ لكلّ طريقة حدوث طابعها الكيرولوجيّ (العيانيّ) المعيّن (χαιρος - زمان)، علاقتها المعيّنة بالزمان، أي بزمانها، الذي يكمن في سياق تنفيذ العيانيّة. إنّ الكيرولوجيّ إنما يتضمّن تعيّنات مقوليّة، تتعلق بعلاقات الزمان (الصوريّة) في العيانيّ ومن أجله." (1921/1922: 137،35).

تقديم

إنّ الغرض من هذا الفصل هو التكشيف عن طبيعة السياق الذي أتى فيه هيدغر الأول (1919-1926) إلى طرح مسألة "الزمانيّة" واعتبارها المقام الأساسيّ لمناظرة تاريخ الانطولوجيا الغربيّة، ومن ثمّة لمناظرة "معقوليتها" في صيغتها الأخيرة كما تتبدّى عند هيغل. ونحن نعرف بلسان هيدغر نفسه أنّ هذا السياق لم يتكوّن بغتة عند نشر كتاب **الوجود والزمان** سنة 1927، وإنما هو يضرب بجذوره الأولى إلى الدروس التي شرع في إلقائها منذ 1919 (1926أ: 72، الهامش).

بيد أنّ المتصفح لما جمعه هيدغر سنة 1972 تحت عنوان **الكتابات الأولى** (Frühe Schriften) إنما يجد بلا مواربة أنّ هيدغر الشاب كان قد اهتمّ اهتماماً صناعياً (thématique) ليس فقط بمسألة الزمان بل وأيضاً بنواة المعقولية في الفلسفة الغربية، نعني السؤال عن ماهية المنطق؛ فلا يخفى أنّ مراجعة 1912 وأطروحتيْ 1913 و1915 إنما هي نصوص بمثابة "المباحث المنطقية" الهيدغرية لهذه الفترة المبكّرة من مسيرته[1]. فما هي منزلة هذه **الكتابات الأولى** بالنظر إلى مطلوبنا؟

إنّه من أجل أنّ هيدغر الشاب لا يفكّر بعدُ بطبيعة العلاقة بين مبحث الزمان ومبحث المنطق، كما سيحدث لاحقاً، وذلك ضمن درس شتاء 1925/1926 بخاصة (1925/1926: 415)، وبعامة كونه لا يبصر بعدُ بوجه الصلة بين مبحث الوجود ومبحث المنطق أو القول في الوجود كما يعترف هيدغر الأخير، إذ تبقى دونه "مبهمة" (1972: 55)، وعلى الرغم من أنّ هيدغر لم يتّخذ الموقف نفسه من نصوص الشباب، إذْ نجده يحيل على درس التأهيل في مفهوم الزمان في علم التاريخ (1926أ: 418) لكنّه يسكت عن أطروحتيه المنطقيتين ويكتفي بالإحالة،كلمّا ثمّة حاجة، إلى **المباحث المنطقية** الهوسرلية (1926أ: 77، 218،166)،- فإنّ الشرّاح على الأغلب يميلون إلى الاستغناء عن "المحاولات الأولى" (frühe Versuche) التي أنجزها هيدغر الشاب وحكم عليها هيدغر الأخير بأنّها "محاولات مرتبكة (lf-losenih) بالمعنى الحرفي للكلمة" (1972: 55)، باعتبارها لا تنطوي بمعنى ما عن أصالة هيدغرية خاصة.

وإذا كان الدرس الذي ألقاه هيدغر الشاب في جويلية من سنة 1915 تحت عنوان لافت للنظر هو **مفهوم الزمان في علم التاريخ**[2]، ونشره منقحاً في مقالة سنة 1916، إنما يشكّل نحواً من البواكير التي أعطاها كتاب 1927 قُطافها، - وهو معنى أن يحيل هيدغر عليه في كتاب **الوجود والزمان** "بوصفه محاولة أولى لتأويل الزمان الكرونولوجي و''العدد التاريخي''" (1926أ: 418) – فهو قطاف لم يأت إلى النضج من دون مخاض مرير كان هيدغر قد نبّه بنفسه في أحد هوامش **الوجود والزمان** (1926أ: 72) إلى أنّه مخاض قد أخذ في التبلور منذ درس شتاء 1919-1920. وهو أمر يدفع ضرورة إلى

---

(1) Kisiel 1993: 398؛ Courtine1996: 10-18.

(2) "مفهوم الزمان في علم التاريخ"، ضمن: **ط. ك.** ج1: **الكتابات الأولى**، ص ص 413- 433:

- «Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft», in: *Gesamtausgabe* Band 1: *Frühe Schriften*: 413-433.

- ويبدو أنّ هذه المقالة لم تُترجم إلى الفرنسيّة إلى حدّ الآن؛ أمّا في الانغليزيّة فهي مترجمة منذ سنة 1978. انظر:

- M. Heidegger, «The Concept of Time in the Science of History », Translated by Harry S. Taylor and Hans W. Uffelmann, in: *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 9 No. 1, (January 1978): 3-10.

اعتبار دروس 1919-1923، ولكن بخاصة محاضرة سنة 1924 بعنوان **مفهوم الزمان**(3)، ثمّ درس صيف 1925(4)، بمثابة الأطوار الابتدائيّة الحاسمة التي هيّأت للصيغة المستقرّة التي أعطاها هيدغر لإشكاليته عند تحرير كتاب **الوجود والزمان** سنة 1926.

ونحن نعوّل في تخريج هذه المسألة على اقتباس بعض من الخطّة التي رسمها الباحث القدير ثيودور كيسيال (Kisiel) في تفسير "تكوّن" **الوجود والزمان**، وذلك عندما ميّز(5) ثلاث "محطّات" (esphas) تمهيديّة يفترض أنّ هيدغر قد تداولها قبل الانتهاء إلى كتاب 1927: فالمحطّة الأولى عيّنت "المبحث" (topic)، في حين أنّ الثانية قد ارتسمت "البرنامج" (program)، أمّا الأخيرة فهي قد قدّمت "النصّ"(text)(6). على أنّ الطريف بخاصة في خطّة كيسيال(7) هو يميّز، علاوة على ذلك، "مسوّدتيْن" (drafts) كانت قد حضّرتا السبيل إلى "نصّ" 1926، يسمّي الأولى "مسوّدة دلتاي" (the Delthey draft)(8)، ويسمّي الثانية "المسوّدة الانطو-إيروطيقية" (ftrathe ontoeroteric d)(9)، أي المسوّدة المسائلة عن الوجود(10). ووجه الطرافة ههنا هو أنّ كيسيال(11) يعتبر أنّ محاضرة جويلية 1924 **مفهوم الزمان** هي ما "دشّن" تدشيناً حاسماً(12) الشروع في اختطاط "المسوّدتيْن" اللتيْن هيّأتا لكتابة "نصّ" **الوجود والزمان** بوصفه "المسوّدة الأخيرة" (nal draftfithe)(13). إنّ علينا نحن أن نبحث فيما إذا كانت محاضرة 1924 في **مفهوم الزمان** هي النصّ الأوّل الذي حدّد بنية مسألة الزمانيّة لدى هيدغر أم أنّها لا تعدو أن تكون الصيغة الأخيرة من مسار من المحاولات كان قد أخذ في التكوّن منذ 1919.

إنّ مسألة الزمانيّة لدى هيدغر لم تتولّد دفعة واحدة عند كتابة الفصول الكبرى من **الوجود والزمان** في مارس-أفريل 1926 ولا عند نشره في مطلع سنة 1927، وإنما هي مسألة لم تصبح مبيّضة إلا بعد مسوّدات عدّة بدأت في التشكّل منذ 1919، كان لكلّ واحدة منها دور دقيق على طريق التسآل عن ماهية الزمان.

لذلك سوف نهتمّ اهتماماً خاصّاً بتشخيص "السياق" الإشكاليّ الذي حضّر تحضيراً صامتاً ومعقداً لإمكانيّة اختطاط "برنامج" **الوجود والزمان** سنة 1924؛ ونعني بذلك المسائل التي اشتغل عليها هيدغر ما بين 1919 و1923، والتي تتّخذ من مسألة "العيانية" – كما تتكشف بخاصة ضمن "تجربة الزمان

(3) انظر النشرة الألمانيّة المنفردة وترجمتها الفرنسيّة:

- M. Heidegger, Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft Juli 1924 (Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1989). Traduction française: «Le concept de temps», par Michel Haar, in: Cahier de L'HERNE Martin Heidegger (Editions de L'Herne, 1983): 33-54.

(4) هذا الدرس كان يحمل أثناء إنجازه عنوان: "تاريخ مفهوم الزمان: مقدّمات نحو فينومينولوجيا الطبيعة والتاريخ" (Geschichte des Zeitbegriffes: Prolegomena zur Phänomenologie von Natur und Geschichte)، لكنه قد تحوّل عند نشره إلى "مقدّمات لتاريخ مفهوم الزمان" ممّا جعل بعض الشرّاح يفضّل استعمال العنوان الأصليّ. را: توماس شيهان (Sheehan) 1984، 66، هامش 14. وانظر:

- M. Heidegger, Gesamtausgabe Band 20: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Sommersemester 1925 (Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2. , durchgesehene Auflage 1988).

(5) Kisiel 1993: 309-451.

(6) نفسه: 8-9.

(7) نفسه: 9.

(8) نفسه: 315 وما بعدها.

(9) نفسه 362 وما بعدها.

(10) نفسه: 364.

(11) نفسه: 315 وما بعدها.

(12) نفسه: 9.

(13) نفسه: 421 وما بعدها.

للجماعة المسيحية الأصلية"[14]- خيطاً هادياً لها، وذلك بوصفها السياق[15] الذي جعل المقوّمات الكيانوية لـ"برنامج" 1924 ممكنة. أمّا ما يحضّنا على الخوض في هذا المطلب فهو بخاصة أنّ هذا السياق هو الإطار الإشكالي عينه الذي تكوّن فيه مصطلح "الزمانيّة"، وإن كان ذلك في غضون إشكاليّة ما تزال بعيدة من حيث الصياغة عن هيدغر منذ 1924 والتي ستقوده إلى ارتسام الأنطولوجيا الأساسيّة. إنّ الأمر يتعلق منذ 1919 بما سمّاه ميشال هار "فينومينولوجيا في الزمانية" (une phénoménologie de la temporalité)[16] – لم يكن كتاب **الوجود والزمان** سنة 1926 غير هالتها العليا- لكنّها كانت منذ أوّل أمرها "فينومينولوجيا من حيث هي هرمينوطيقا"[17].

- من أجل ذلك فإنّ غرض هذا الفصل هو محاولة التكشيف عن الخيط الإشكاليّ الجنيني الذي أفضى إلى تكوّن مصطلح الزمانيّة بوصفه علامة أساسيّة على طريق الاستئناف الجذريّ لمعنى الفلسفة ومهمّتها لدى هيدغر في هذه الحقبة "المخبريّة" من مسيرته. ونحن نتبّع في الإيفاء بهذا المطلب الخطوات التاليّة:

1) **ما هو السياق الإشكاليّ** الذي أدّى منذ أوّل درس في 1919 إلى درس صيف 1920 إلى تكوّن مصطلح الزمانيّة؟، وبخاصة ما هو الدور الذي لعبه درس شتاء 1920-1921 في بلورة وظيفة مصطلح الزمانيّة؟؛

2) **ما هو المكسب الهرمينوطيقي** لمصطلح الزمانيّة الذي حققه درس شتاء 1921/1922 **تأويلات فينومينولوجية لأرسطو** التي نجد صيغتها المركّزة في تقرير 1922؟

1 - نشأة مصطلح "الزمانية" (1919-1921):

1-1- الزمانيّة والعيانيّة الأصليّة (1919-1920):

نحن نعرف أنّ هيدغر قد عيّن منذ "درس طوارئ الحرب"(Kriegsnotsemester) سنة 1919[18] (1919 أ، ص 11-28) ليس فقط ماذا يجدر بالفلسفة أن تكون، بل وطبيعة الصعوبة الجوهريّة التي تثوي فيها سلفاً: إنّ الفلسفة إنما هي "علم-أصليّ" (Urwissenschaft)؛ وإنّ الصعوبة التي تواجهها سلفاً إنما هي "الطابع الدوريّ" (Zirkelhaftigkeit) لفكرة العلم الأصليّ[19]. ونحن نجد أنّ درس شتاء

(14) Gadamer 1982، ص 274: "انطلاقاً من ذلك نحن نرى أنّ تجربة الزمان للجماعة المسيحية الأصلية على وجه الخصوص هي التي فتنت هيدغر، هذه اللحظة الاسكاتولوجية، التي هي ليست ''انتظاراً'' ولا تقديراً ولا احتساباً لزمان يجري إلى حدّ عودة المسيح – ذلك أنها تأتي ''مثل سارق في الليل''."

- راجع أيضاً: O'Leary 1980: 194؛ Zarader 1990: 139.

(15) هذا السياق المبكر لم يتردّد أحد الباحثين في ملف "لاهوت هيدغر" بنعته بعبارة طريفة هي "الثيولوجيا الأوّلية" لهيدغر (la ''théologie préalable'' de Heidegger)، را: Crétella 1987: 13.

(16) Haar 1996، ص 67.

(17) Pöggeler 1959: 303.

(18) عنوان هذا الدرس هو: "فكرة الفلسفة ومسألة رؤى العالم"،

«Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem» (Kriegsnotsemester 1919)», in GA 56/57 (1987)1-117

(19) يقول هيدغر(1919 أ، ص 15): "إنّ مشكلنا هو 'فكرة الفلسفة بوصفها علماً أصليّاً' [..]. إنّ فكرة الفلسفة بوصفها علماً-أصليّاً إنما يمكن ويجدر بها، وذلك من حيث ينبغي لها على الحقيقة أن تجعل أصل وفصل **نطاق** المشكل الذي من شأن هذا العلم مكشوفاً، أن لا تكون هي نفسها من جديد معثوراً عليها ومعيّنة إلا على نحو علميّ-أصليّ. [..] إنّ الأصول الأخيرة لا تكون متصوّرة في ماهيتها إلا انطلاقاً من ذات نفسها وفي ذات نفسها. إنّ على المرء أن يستحضر الدورَ العارض في فكرة العلم الأصليّ نفسها، من غير أن يخشى في ذلك لومة لائم. فإنه ليس من ذلك مهرب، إذا كان المرء لا يريد أن يفلت من الفخ بواسطة ضرب من مكر العقل، أي بواسطة عبثيّة خفيّة ومن ثمّة أن يجعل المشكل منذ البداية مشكلاً وهميّاً."

1919-1920 المتعلق بالبحث في **المسائل الأساسيّة للفينومينولوجيا**[20] قد انطلق من المكسب الرئيسيّ للدرس السابق: أنّ المسألة الأساسيّة الكبرى للفينومينولوجيا هي تعيين الفلسفة بوصفها "علماً-أصليّاً"، وهو لا يعدو أن يكون تعميقاً حاداً لهذه الفكرة، ولكن بتطبيقها هذه المرة على موضوع بعينه، ونعني مسألة "الحياة العيانية"[21]. إنّ الأمر قد بات يتعلق بمساءلة الحياة العيانية وذلك من حيث هي موضوع "**العلم الأصليّ**" المبحوث عنه[22]. إنه من أجل أنّ الحياة ظاهرة تملك في نفسها القدرة على الإجابة عن الأسئلة التي تطرحها في لغتها الخاصة، هي تملك الإجابة عن مسألة الأصل[23]. بيد أنّ ما يميّز هذا الدرس هو أنّه يقوم على مزاوجة طريفة بين نزعة دلتائيّة، (ومن ثمّة ضدّ-هوسرليّة) تميل إلى نقل مساءلة الحياة العيانية من أفق علم النفس إلى أفق التاريخ، ونزعة هوسرليّة تعتمد على "الحدس" كرافد جوهريّ لملاقاة الحياة العيانية في أصليّتها[24]، وذلك يعني الوقوف على أنّ العلاقة مع الحياة العيانية حدسيّة أساساً، من قِبل "أنّ كلّ فهم إنما يتحقق ضمن الحدس" ("**ط. ك.** ج58، ص240)[25]، وأنّ فهم الحياة العيانية إنما هو مشروط قبلاً بأن ندع "الحياة تكلّم نفسها في اللغة التي تخصّها" (**ط. ك.** ج 58، ص231)[26].

وبالنظر إلى غرضنا، نحن نجد أنّ هيدغر قد خلص بذلك إلى نتيجتيْن لافتتين للنظر: الأولى هي الانتهاء إلى أنّ الحياة في ملائها العينيّ ليست شيئاً آخر سوى ما نسمّيه "التاريخ" نفسه (نفسه، ص121-122)[27]؛ وثانياً أنّ البحث في أصليّة الحياة الواقعة من حيث يكشف عن أنّ الحياة ليست "موضوعاً" وإنما "وضعيّة" لها "إيقاعها الزمانيّ" الذي يخصّها، هو السياق الذي كان يحرّك فيلسوفاً مثل برغسون نحو التنبيه إلى أهمّيّة التمييز بين "الديمومة العينيّة" والزمان الكوني الموضوعي (نفسه، ص 122)[28].

- بيد أنّ هذا التقدّم الطريف في مساءلة الحياة العيانية في درس شتاء 1919-1920 لئن كان ممهّداً لظهور مصطلح "الزمانيّة" فإنّه لم يشهد هذا الظهور، وكان لابدّ من انتظار درس صيف 1920 لحدوث ذلك. فما هو السياق القريب الذي ظهر فيه مصطلح الزمانيّة؟

إنّ هيدغر يفتتح هذا الدرس بامتشاق مسألة الحياة العيانية خيطاً هادياً لمناقشة الفلسفات السائدة: فسواء أكانت الفلسفة من جنس العلم الصارم، كما نشر ذلك هوسرل على الناس، أم من جنس رؤى العالم فإنّ ظاهرة الحياة هي الأصل في كل مرة. فيخلص إلى أنّ مسألة الحياة قد طُرحت بين المتفلسفة في اتّجاهيْن أحدهما خارجيّ، بحيث يأخذ الحياة من جهة ما هي "موضعة" أي بوصفها "ثقافة"، في حين أنّ الآخر داخليّ ينظر إلى الحياة باعتبارها "تجربة معيشة". ووجه الطرافة هنا أنّ هيدغر لا يعرض مضمون هذين الاتّجاهين بل يباحثهما من زاوية الصعوبة الجوهريّة التي تنخر إمكانيّة كلّ منهما. فأمّا الأوّل فلا مناص له من مواجهة مشكلة "القبليّ": أنّ ههنا تضارباً لا محيد عنه بين طبيعة الحياة الواقعة وبين مطلب صلاحية المعايير التي تفسّر بها. وأمّا الثاني فلابدّ له من الاصطدام بمشكلة "اللامعقول": إلى أيّ مدى يمكن فهم الحياة اللا نظريّة بواسطة الموقف النظريّ؟

---

(20) نحن نعتمد على التلخيص (paraphrase) التي يقدّمه كيسيال عن درسيْ شتاء 1919/1920 وصيف 1920 تباعاً (1993، 117-123) و(1993، 123-137) (عن عبارة "paraphrase" انظر كيسيال 1993، 529، هامش 3). وكذلك على غرايش (Greisch 1996: 134-152) فيما يتعلق بدرس شتاء 1919/1920.

(21) Kisiel 1993: 117 وما بعدها؛ Haar 1996: 67 وما بعدها.

(22) عن مصطلح "العلم الأصلي" (Ur-wissenschaft) انظر: هيدغر ط. ك. ج 58، ص ص 26، 79، 139، 150، 168. وهذه كلها إحالات على شواهد ذكرها غرايش: Greisch 1996: 136، 147، 148، 150، 151.

(23) را: Kisiel 1993: 118.

(24) نفسه: 120-121.

(25) ذكره غرايش Greisch 1994: 26.

(26) ذكره غرايش نفسه: 30.

(27) را: 1993Kisiel: 121-122.

(28) نفسه: 122.

إنّ ما يهمّنا من مناقشة هيدغر لهاتين الصعوبتين هو كونه يعتمد في هذه المناقشة على خطة واحدة، ألا وهي مساءلة كلّ منهما من جهة البحث عن "الأصل" الخفيّ الذي تصدر منه صعوبتا القبليّ واللامعقول. كيف يمكن مباحثة هذا الأصل؟ لنقل منذ الآن أنّ هذا الأصل ليس شيئاً آخر سوى "الحياة العيانية" نفسها، وذلك يعني وجه تحقق حياة الدّازين ضمن "عالم-الهُو" (ltSelbstwe) الذي يخصّه(29). هنا يعمد هيدغر إلى تثبيت مبحثه بملاحظات حاسمة حول طبيعة المنهج الفينومينولوجيّ الذي من شأنه أن يؤدّي مهمّة مباحثة الأصل. وإنّه هنا إنما يظهر "النقض" كمظهر رئيس للبحث الفينومينولوجيّ وذلك بالمعنى الدقيق التالي: إنّ غرض النقض هو إعادة الحياة العيانية إلى أصليّتها التي تفقدها في كل تجربة يوميّة، إذ كان ذلك مطلب كل فلسفة أصيلة(30).

ونحن سوف نكتفي فيما يلي بالفحص عن الموضع الذي سيظهر فيه مصطلح الزمانيّة. - إنّ هذا الموضع هو مباحثة هيدغر لصعوبة "القبليّ" التي تواجه التصوّر الخارجيّ للحياة بوصفها "موضعة" أو "ثقافة". أمّا المقام الذي يوجّه هيدغر فهو محاولته امتحان صعوبة القبليّ باعتماد المعاني المتداولة لمفهوم "التاريخ" حالة نموذجيّة للتكشيف عن طبيعة الحياة العيانية. إنّ التاريخ هو على الحقيقة ما يضع معنى القبليّ موضع سؤال. فبالنظر إلى التاريخ يوقر القبليّ ضرباً من المعايير "فوق-الزمانيّة" للزمانيّ. ويضرب هيدغر هنا مثلاً ذهاب شيلار (Scheler) إلى أنّ الوجود الإنسانيّ هو مكان صدور نظام فوق -التاريخيّ. فيرتسم التقابل بين القبليّ والتاريخيّ هكذا تقابلا: القبليّ هو فوق-الزمانيّ في حين أنّ التاريخيّ هو الزمانيّ، وذلك كما يظهر في نظريّة الحكم من حيث أنّ تحقيق الحكم زمانيّ في حين أنّ مضمون الحكم فوق-الزمانيّ. - إنّه في هذا السياق بالتحديد يظهر مصطلح **الزمانيّة**. ولئن كانت الزمانيّة هنا ما تزال زمانيّة موضوعيّة فإنّ هيدغر يؤكّد أنّ فوق-الزمانيّ لا ينبغي أن يُعرَّف انطلاقاً من الزمان الموضوعيّ بل من زمان "عالم-الهُو" (tweltlbsSe) الذي هو الوجود التاريخيّ الدائم الاتصال بماضيه الخاص(31).

إنّ علينا أن نلاحظ هنا تفاوتاً كبيراً بين هشاشة مصطلح الزمانيّة في نشأته البدائيّة هذه وبين ثراء السياق الإشكاليّ الذي ظهر فيه. وذلك يعني أنّ هيدغر قد قطع إلى حدّ هذا الدرس شوطاً هامّاً في بلورة معنى العيانية (Faktizität) التي ستتحوّل لاحقاً إلى مسألة الدازين، لكنه في مقابل ذلك لم يشرع بعدُ في امتحان جادّ لمعنى الزمان كجزء أساسيّ من إشكاليته. إنّ بحث هيدغر في أصليّة الحياة بما هي واقعة لم يعرف بعدُ من مسألة الزمانيّة غير اختلاف الزمان الموضوعيّ عن زمان الحياة العيانية وذلك يعني عن معنى الزمان التاريخيّ. إنّه لم يشرع بعدُ في امتحان خاص لزمانيّة العيانية بما هي كذلك.

1 - 2- الزمانيّة ونموذج المسيحيّة الأصليّة (1920-1921):

بعد ارتسام السياق الذي تمّ فيه ظهور مصطلح الزمانيّة ننتقل الآن إلى الفحص عن المطلب الثاني الذي عيّناه سابقاً، ونعني هذا: ما هو الدور الذي لعبه درس شتاء 1920-1921 في بلورة وظيفة مصطلح الزمانيّة؟

يتعلق درس شتاء 1920-1921 بمحاولة النهوض بمهمّة لها عند هيدغر وقع خاص، ألا وهي مهمّة "مدخل إلى فينومينولوجيا الدّين"(32). فعلاوة على أنّ هذه المهمّة قد كانت وجه الطرافة الذي يأمله هوسرل من جهة هيدغر الشاب (رسالة 20 أكتوبر1920 إلى كارل لوفيت Löwith)(33)، فإنّ هيدغر نفسه قد ظلّ في دروس هذه الفترة يلوّح بوجاهة الإقدام عليها، وذلك لمآرب أخرى تخصّه لعلّ أهمّها هو ما يفترضه فيها من "النموذجيّة" التي تنطوي عليها التجربة الأصليّة للمسيحيّة بالنسبة إلى مطلب هرمينوطيقا العيانيّة التي يشتغل عليها منذ مطلع 1919. يقول في درس شتاء 1919-1920:

(29) نفسه: 129.
(30) نفسه: 127.
(31) نفسه: 129.
(32) عن درس شتاء 1920-1921 "مدخل إلى فينومينولوجيا الدّين" راجع: Kisiel 1993: 151-191؛ 1996: 210-212؛ Haar 1996: 69-71؛ Jamme 1996: 225.
(33) Kisiel 1993: 150.

"إنّ البراديغم التاريخيّ الأكثر عمقاً لهذا المسار الغريب الذي من شأن مركز ثقل الحياة العيانيّة والذي من شأن عالم الحياة في عالم الذات وعالم التجربة الداخلية إنما يتوفّر لنا ضمن تكوّن المسيحيّة. "(**ط. ك.** ج 58، ص61)[34].

إنّ التكشيف عن هذه النموذجيّة[35] الأصليّة للتجربة المسيحيّة هو إذن غرض درس **مدخل إلى فينومينولوجيا الدّين**. بيد أنّ مطلبنا لن يتعلّق بعرض شامل لموضوعات هذا الدرس، وإنما بمحاولة رصد دقيق للدور الذي لعبه ذلك التكشيف في بلورة الوظيفة الإشكاليّة لمصطلح الزمانيّة. ربّ مطلب يزداد إلحاحاً عندما نعرف أنّ شرّاحاً كباراً مثل بوغلار[36] وتوماس شيهان[37] وكيسيال[38] قد نزعوا إلى "إلقاء ضوء خاص عليه"، وخاصة على جزئه الثاني أي التطبيقيّ، وذلك لما يجدون فيه من النموذجيّة بالنظر إلى إشكاليّة هيدغر من جهة ما تأخذ من هرمينوطيقا العيانية هيئة مخصوصة لها.

- ونحن نفحص الآن عن بنية هذا الدرس فنعيّن وضع مصطلح الزمانيّة فيه فنصف كيفيّة اشتغاله فنعلّق على الدور الذي أدّاه على طريق تكوّن إشكاليّة هيدغر التي قادته إلى محاضرة 1924 وما بعدها.

يتألّف درس **مدخل إلى فينومينولوجيا الدّين** من قسمين، فأمّا الأول فغرضه النهوض بتقديم منهجيّ يضبط طبيعة العلاقة ما بين الفلسفة وتجربة الحياة العيانية وفينومينولوجيا الدين، وذلك من خلال أربعة فصول تتعلّق تباعاً بالتكوّن الفلسفيّ للمفهوم، ونزعات فلسفة الدين في العصر الحاضر، وظاهرة التاريخيّ وأخيراً بالتصوير والإشارة الصوريّة. وأمّا القسم الثاني فغرضه تقديم تفسير فينومينولوجي للظواهر الدينيّة العينيّة بالإضافة إلى رسائل بولس، وذلك من خلال خمسة فصول تهتمّ توالياً بإنجاز تأويل فينومينولوجي لرسالة بولس إلى أهل غلاطية (Galaterbriefes)[39]، وتعيين مهمّة فلسفة الدين وموضوعها، وتوفير تفسير فينومينولوجي لرسالتيْ بولس الأولى ثمّ الثانية إلى أهل تَسَالونيكي (Thessalonicher)[40]، وأخيراً استخلاص الخاصيّة العامة لتجربة الحياة المسيحيّة الأصليّة. - أمّا خطّتنا في استكشاف مطلوبنا في هذا الدّرس فإنّها تقوم على خطوتيْن أولاهما تنكبّ على تفحّص القسم الأوّل منه من جهة البحث عن طبيعة السياق الذي لجأ فيه هيدغر إلى إقحام مفهوم الزمانيّة؛ وثانيتهما تتعلّق من بعد ذلك باستيضاح وجه استثمار هيدغر لمفهوم الزمانيّة في تفسير التجربة العيانيّة للمسيحيّة الأصليّة.

أ - الزمانيّة والعنصر التاريخيّ والإشارة الصوريّة:

إنّ ما يهمّنا بخاصة من القسم الأوّل من الدرس فهو أنّه قد طفق منذ بدايته ينبّه إلى أنّ الفلسفة إنما "تتولّد" من تجربة الحياة العيانيّة بما هي كذلك (هيدغر1920-1921، ص8)، وأنّ العنصر "التاريخيّ" إنما هو "الظاهرة النواة" في كلّ فهم ذاتيّ قد تقيمه الفلسفة عن نفسها (نفسه، ص34)، فإذا بالدرس يتحوّل رأساً إلى محاولة تأوّل حاسمة للتاريخيّ انطلاقاً من تجربة الحياة العيانيّة (نفسه، ص37 وما

(34) ذكره Greisch 1994: 39.
(35) Barach 1995: 79؛ Greisch 1996: 141.
(36) Pöggeler 1963: 47-50.
(37) وذلك في الدراسة التي نشرها عن هذا الدرس منذ 1979 وهو ما يزال مخطوطاً را:
- Thomas Sheehan, «Heidegger's Introduction to the phenomenology of Religion, 1920-1921», in: The Personalist 55 (1979-1980): 312-324.
- ذكر ذلك Kisiel 1993: 529، هامش 3.
(38) Kisiel 1996: 210-212.
(39) را: "رسالة القدّيس بولس إلى أهل غلاطية"، ضمن: **الكتاب المقدّس، العهد الجديد** (جمعيات الكتاب المقدّس المتحدة، ساحة النجمة، بيروت، 1951) ص 323-335.
(40) را: "رسالة القدّيس بولس الأولى إلى أهل تَسالونيكي"، ضمن: **الكتاب المقدّس، العهد الجديد** (1951) ص357-362. وكذلك: "رسالة القدّيس بولس الثانية إلى أهل تَسالونيكي"، ضمن: نفسه، ص 363-365.

بعدها)[41]. أمّا المكسب الأساسيّ الذي خرج به هيدغر من هذا التأويل إنما هو تقديم المعالجة الأشدّ قوّة لمصطلح "الإشارة الصوريّة" (formale Anzeige) (نفسه، ص ص55-65) الذي يعتبره كيسيال[42] بمثابة الدفعة الأولى التي أفضت لاحقاً إلى **الوجود والزمان**. إنّ أهمّية الإشارة الصوريّة، وعلى خلاف ما يبدو من مبناها، هي أنّها ليست "تعميماً" (ierungisGeneral) ولا "تصويراً" (Formalisierung)، وذلك أنّ التعميم والتصوير يقومان على قاسم مشترك بينهما هو معنى "الكلّي"، والحال أنّ الإشارة الصوريّة لا صلة لها بالكليّة: إنّ دلالة "الصوريّ" فيها إنما هي "أكثر أصليّة" من ذلك (هيدغر 1920-1921، ص 59). إنّ للصوري ههنا "معنى مرجعيّ" (Bezugssinn)؛ إنّه "يشير" إلى الظاهرة كيف تنتظم (هيدغر 1920-1921، ص63-64). وإذا غرض التعميم والتصوير هو "الترتيب" (Ordnung) فإنّ الإشارة الصوريّة لحظة فينومينولوجية لا علاقة لها بالترتيب، وإنما هي "إستعداد" (Ansetzen) متوثب للتفسير الفينومينولوجي (نفسه، ص64). والملاحظ أنّ كيسيال[43] يعتمد على مصطلح القصديّة الهوسرلي لتخريج مسألة الإشارة الصوريّة، بوصفها ضرباً من العلاقة القصديّة التي تحدّد الحياة وتهيكلها.

ما مغزى هذا التوضيح حول الإشارة الصوريّة؟ - إنّ ما قادنا إلى ذلك هو هذا: أوّلاً أنّ هيدغر سرعان ما يعلن أنّه سيقدم على التلفت إلى مسألة "التاريخيّ" انطلاقاً من نتائج البحث في الإشارة الصوريّة كلحظة منهجيّة مخصوصة؛ وثانياً، وهذا بيت القصيد عندنا، أنّه إنما في مفتتح هذا التلفت إلى مسألة التاريخيّ وفي صلب الكشف عن الإشارة الصوريّة قد أقحم هيدغر مصطلح الزمانيّة.

وقد بات واجباً الآن الخوض في الفحص عن منزلة مصطلح الزمانيّة من هذا السياق. ونحن نعتمد في ذلك على الخطوات التاليّة: أوّلاً- كيف أتى هيدغر من الفحص عن معنى "التاريخيّ" إلى مصطلح الزمانيّة؟

يفيدنا هيدغر[44] ثلاثة مواضع استشكال علينا الوقوف عندها: أوّلاً وجه استكناه معنى "التاريخيّ" في ضوء ما عُيّن تحت اسم "الإشارة الصوريّة" بما هي لحظة منهجيّة خاصّة بالفينومينولوجيا "الجذريّة"[45] التي يعمل على إرسائها؛ وثانياً أنّ الوعي ليس بالمقام الوجيه لمعالجة

---

(41) وذلك في نطاق مناظرة حادة مع معنى "التاريخي" كما طوّرته مدرسة "اللاهوت التاريخي" (théologie historique)، خاصة ارنست ترولتش (Troeltsch) التي "تقرن بين معنى العقيدة والتطور الموضوعي للتاريخ". ر.ا: Barach 1995: 73-83.

(42) Kisiel 1994: 205 وما بعدها.

(43) Kisiel 1994: 207-209.

(44) يقول هيدغر 1920-1921، ص 64-65: "إنّه إذا ما أخذ التاريخيّ على أنّه المشار-إليه-الصوريّ فذلك **ليس** زعماً بأنّ التعيين الأعمّ لل"تاريخيّ" (historisch) بما هو "الصائر في الزمان" قد ارتسم بعدُ معنى أخيراً. فإنّ تعيين معنى [الـ]تاريخيّ [من حيث هو] مشير على نحو صوريّ هذا لا هو ممّا يُدّعى بوصفه ذاك الذي يعيّن العالم التاريخي الموضوعيّ (geschichtliche) في طابعه البنيوي التاريخيّ (historischen)، ولا أيضاً بوصفه ذاك الذي يرتسم المعنى الأعمّ للتاريخيّ ذاته. "زماني" إنما هو ما يزال مأخوذاً مؤقتاً بمعنى غير متعيّن تماماً، فلا يعرف المرء أبداً عن أيّ زمان يُتحدَّث. ومن جهة أنّ معنى "زماني" هو غير متعيّن، فإنّه يمكن للمرء أن يتصوّره بوصفه أمراً ليس له بالحكم المسبّق متعلّق؛ إنّه يمكن للمرء أن يظنّ أنّه: من حيث أنّ كلّ موضوعيّة تتقوّم بالوعي فهي زمانيّة، ومن ثمّة فإنّ المرء قد ظفر بالرسم الأساسيّ للزمانيّ. بيد أنّ هذا التعيين "العام-الصوريّ" للزمان ليس تأسيساً، وإنما هو تزييف لمشكل الزمان. فإنّه قد ارتُسِم بذلك سلفاً **إطارٌ** لظاهرة الزمان انطلاقاً من [العنصر] **النظريّ**. والحال أنّ مشكل الزمان إنما ينبغي أن يُتصوَّر كما نجرّب الزمانية على نحو أصليّ ضمن التجربة العيانيّة – بقطع النظر كلية عن كلّ وعي محض وكلّ زمان محض. إنّ الطريق هي إذن على عكس ذلك. فإنّ علينا على الأرجح أن نسأل: ما هي الزمانيّة أصلاً ضمن التجربة العيانيّة؟ ما الذي يسمّى في التجربة العيانيّة: ماضياً، حاضراً، مستقبلاً؟ إنّ طريقنا ينبع من الحياة العيانيّة، التي منها يكون الظفر بمعنى الزمان. بهذا يكون مشكل التاريخيّ قد تُبُيِّنَ."

(45) Kisiel 1993: 8، 116، 146، 151، 362.

مشكل الزمان ومن ثمّة الاستبعاد الصريح لطريق هوسرل؛ وثالثاً رسم البديل الهيدغريّ بوصفه لا ينطلق من الوعي لطرح مشكل الزمان وإنما ينطلق على العكس من ذلك من الزمانيّة العيانيّة نفسها نحو طرح مشكل الزمان.

فأمّا عن الموضع الأوّل، فإنّ أهمّيته حاسمة من جهة كونه يمدّنا بتطبيق عيني لمصطلح الإشارة الصوريّة؛ ربّ تطبيق يقوم على رصد المعنى الأخصّ لظاهرة ما وذلك من غير الاعتماد على الطريقتيْن السائدتين أي التصوير والتعميم: إنّ المقصد ليس تعيين "بنية" أو "صورة" موضوع اسمه العالم التاريخي، ولا هو ضبط للصفة الأعمّ لهذا الموضوع. إنّ مطلوب هيدغر هو "الإشارة" إلى المعنى العياني الذي للتاريخيّ كما يقع من ذات نفسه في تجربة الحياة العيانيّة. وهي إشارة "صوريّة" من أجل أنّها لا تبالي بالمضمون الظرفيّ للمشار إليه، وإنما بمدلوليته بالنسبة إلى وجهة تلك الحياة العينيّة ووضعيتها الخاصة فحسب. وإنّه من هذه الزاوية بخاصة يبرز "الزمانيّ" بوصفه معنى "صوريّا" للتاريخيّ علينا أن "نشير" إليه أي علينا أن نستكشفه كما يظهر لنا في سياق تجربة الحياة العيانيّة، في "لاتعيّنه" الأصليّ الذي من شأنه. إنّ معنى الزمانيّ غيرمتعيّن ههنا من أجل أنّه ليس موضوعاً حمّالاً لخصائص "عامة" يمكن إثباتها على نحو "صوريّ"، وإنما هو معنى يشير إلى ظاهرة لا تُفهم بمعزل عن سياق الحياة العيانيّة أي بمعزل عن حقل من المدلوليّة لابدّ من "تفسيره" (-Ex plikation) (هيدغر1920-1921، ص129) بما هو كذلك. وهكذا فإنّ هيدغر يبلغ من حرصه على استبعاد كلّ معنى غريب عن دلالة الزمانيّ أن يستبعد "التعميم" و"التصوير" بوصفهما إجراءيْن من شأنهما الاحتفاظ بنوع من "الحكم المسبّق" الذي قد يحول دون فهم التاريخيّ على ما هو عليه. وذلك يعني أنّه يتجرّأ على استبعاد أدوات المنطق التقليديّ بوصفها تنطوي هي ذاتها على نوع من الحكم المسبّق إزاء المعنى العيانيّ للتاريخيّ.

وأمّا عن الموضع الثاني في قول هيدغر المذكور، فإنّ طرافته تكمن في مدّنا باستبعاد هيدغريّ مبكّر للطريق التي مشى فيها هوسرل في طرح مشكل الزمان. وبيت الخلاف ههنا هو مدى وجاهة براديغم الوعي في طرح مشكل الزمان. فهذا البراديغم يقوم على أمريْن خطيريْن: أوّلا تأوّل الوجود الذي هو غير وجود الوعي على أنّه "موضوع"؛ وثانياً افتراض أنّ كلّ موضوعيّة لا قوام لها إلاّ بما تستمدّه من النشاط المحض للوعي. وهو يؤدّي إلى نتيجتيْن لا تقلاّن خطورة: أوّلاً أنّ الزمان موضوع؛ وثانياً أنّ الرسم الأساسيّ للزمانيّ إنما يمكن استنباطه من بنية الوعي المحض. من أجل ذلك فإنّ اعتراض هيدغر على هذا التمشّي ليس اعتراضاً "تقنيّاً" (هيدغر1920-1921، ص100)، وإنما هو صادر تحت وطأة طبيعة الصعوبة التي تنطوي عليها ظاهرة الزمانيّ نفسه. إنّ هيدغر يعترض على الأساس الذي قام عليه براديغم الوعي بعامة أي تحويل الموجودات إلى موضوعات ومن ثمّة تحويل الفلسفة نفسها إلى "تأسيس" لموضوعيّة هذه الموضوعات على النشاط المحض للوعي بما هو كذلك أي الوعي بما هو وعي محض. وهكذا فإنّ مجرّد الكفّ عن تأوّل الزمانيّ بوصفه موضوعاً يتزعزع التصوّر الذي تقدّمه فلسفة الوعي عن مشكل الزمان. ولكن ما حجّة هيدغر في ذلك؟ -لابدّ أن نضع هنا في الاعتبار طبيعة الفهم الهيدغريّ للفينومينولوجيا كما دأب عليه منذ دروس 1919 الأولى، ونقصد الفينومينولوجيا من حيث هي "علم-أصليّ"(Urwissenschaft) و"قبل-نظريّ": فإنّ اعتراض هيدغر على فهم الزمانيّ بوصفه موضوعاً يقوم على الاعتراض على افتراض "النظريّ" أساساً للانطلاق في البحث الفينومينولوجيّ. إنّ حيلة النظريّ هي تعيين "أطر" ثابتة انطلاقاً منها ينبغي تعيين قوام الموضوعات. ولا يبدو أنّ هوسرل قد خرج عن هذه الحيلة عندما عيّن الوعي بوصفه "إطارا" لاستنباط الرسم الأساسيّ للزمانيّ. - إنّه ضدّ هذا التوجّه "النظريّ" في طرح مشكل الزمان يخطّط هيدغر لتدشين توجّه "قبل-نظريّ" لا "يزيّف" مشكل الزمان باستنباطه من الوعي المحض بوصفه زماناً

محضاً هو الآخر، وإنما بمحاولة النبش في العنصر "قبل-النظريّ" الذي تجد فيه ظاهرة الزمان ولادتها الأولى، وليس ذلك العنصر غير تجربة الحياة العيانيّة كما تهب نفسها للمفسّر لها.

نحن نبلغ الآن إلى الموضع الذي صرّح فيه هيدغر بطبيعة التوجّه الذي يرتضيه لطرح مشكل الزمان بعد أن أعرض عن براديغم الوعي. إنّ ما يقترحه هيدغر هو اتّخاذ طريقة "تجريب" الزمانيّة ضمن التجربة العيانيّة نموذجاً لمعالجة مشكل الزمان. إنّ هذا لقول ذو خطورة خاصة: فكما بدأ هيدغر برفع التجربة العيانيّة للحياة مصدراً للتاريخيّ ومن ثمّة للزمانيّة التي من شأنه هاهو يعمد هنا إلى رفع طريقة احتمال تجربة الزمانيّة التي من شأن التاريخيّ، كما يعرض لنا في تجربة الحياة العيانيّة، "نموذجا" لتصوّر مشكل الزمان. فبدلاً من الانتقال من الوعي إلى مشكل الزمان يقترح هيدغر أن نعكس الأمر فنذهب من العيانيّ إلى التاريخيّ إلى الزمانيّ ومن ثمّة إلى مشكل الزمان. وذلك يعني أنّ طرح مشكل الزمان مأخوذاً كموقف "نظريّ" وطرح الزمان كمعنى "موضوعيّ" إنما هما أمران مشتقان من مقام سابق لهما على نحو حاسم، ألا وهو مقام الزمانيّة، التي هي بدورها مسبوقة أصلاً بتجربة الحياة العيانيّة. وكما أنّ العيانيّة هي أصل الزمانيّة كذلك الزمانيّة هي أصل الزمان.

وهكذا فإنّ مشكل الزمان ما عاد ليُطرح كما ترى فلسفة الوعي،أي من جهة استنباطه من النشاط المحض للوعي المحض، وإنما صار مدعوّاً إلى الانخراط في مساءلة لأبعاد الزمان من حيث هي تتصرّف في حركة الحياة العيانيّة. إنّ الحياة العيانيّة هي التي تعطي معنى عينيّاً لعبارات الماضي والحاضر والمستقبل، فليس يمضي أو يحضر أو يقبل إلاّ ما كان "حيّا" على نحو عيانيّ. إنّ أبعاد الزمان ليست إذن خاصيات زمان محض خاص بوعي محض بل هي وضعيات عيانيّة داخل تجربة الحياة العيانيّة التي تؤلف معنى العالم بالنسبة إلى البشر التاريخيين. وإنّ الطريف حقاً أنّ هيدغر على بيّنة من أنّ مقصوده ليس الزمان بحدّ ذاته وإنما التوقر على رسم مخصوص للتاريخيّ بوصفه كما رأينا الظاهرة النواة لتجربة الحياة. - إنّه في هذا السياق أتى هيدغر إلى محاولة النهوض بتأويل فينومينولوجيّ للدين.

ب- الزمانيّة والمسيحيّة الأصليّة:

إنّ الأمر يتعلق الآن بمباحثة وجه استثمار هيدغر لمفهوم الزمانيّة في استكشاف التجربة العيانيّة للمسيحيّة الأصليّة، وذلك كما يعرضه في القسم الثاني من درس شتاء 1920-1921(46). والمتصفح لهذا الشطر من الدرس يجد أنّ هيدغر قد ضبط صراحة إقرارين أوّليين بهما سوف يهتدي في تأويل المسيحيّة الأصليّة، وبهما يجدر بنا أن نسترشد إذا ما رمنا بمطلوبنا فوزاً.

يهبنا هيدغر هنا(47) كشفاً عن طبيعة البحث الفينومينولوجي من حيث أنّه لا يقوم على إرسال القضايا والبرهنة عليها وإنما على "التفسير" (Explikation) الذي ينبش عن "الوضعيّة التاريخيّة" للظاهرة ويبيّن وجه تحققها (نفسه، ص83-84). بيد أنّ ذلك على أهمّيته ليس ما يهمّنا من قولة هيدغر

---

(46) علينا أن نسجّل المسافة التي تفصل ما يطمح له هيدغر الشاب في درس 1920/1921 من احتمال أصلي لمعنى "وجود المسيح" (Christsein) عمّا سيقرّره في درس صيف 1935 من حكم على أنّ مفهوم "الفلسفة المسيحية" (christliche Philosophie) هي "محال" (ein Widersinn). وهو أمر يستبين حين نضع في الاعتبار تمييز هيدغر بين "الملة المسيحية" (Christentum) التي تعني "الظاهرة التاريخية والعالمية-السياسية للكنيسة" وبين "المسيحية" (Christlichkeit) بوصفها "''الاتباع'' الأصيل للمسيح بلا قيد أو شرط"(die echte und schlichte "Nachfolge" Christi)، ر: Haeffner 1993: 1-2، 6.

(47) يقول هيدغر 1920-1921، ص80: "إنّ تعييناتنا الأساسيّة إنما لها عند التقديم وقعٌ كَوَقع القضايا؛ لكنّها لا ينبغي أن تُفهم بوصفها قضايا، قد يكون مطلوباً من ثمَّ أن يُبرهن عليها. إنّ من يأخذها هذا المأخذ يسيئ فهمها. إنّها بيانات (Explikate) فينومينولوجيّة. ومن جهة ما هي تعيينات أساسيّة نحن نذكر الآن منها بادئ ذي بدء إثنتيْن:
1- إنّ الدينيّة المسيحيّة-الأصليّة إنما هي كائنة في تجربة الحياة المسيحيّة-الأصليّة وإنّها لهيَ ذاتها.
2- إنّ تجربة الحياة العيانيّة إنما هي تاريخيّة. وإنّ الدينيّة المسيحيّة إنما تعيش الزمانيّة بما هي كذلك."

المذكورة. فإنّ غرضنا منها هو الوقوف على طبيعة الاقتران بل التماهي الذي يرسمه هيدغر بين الدينيّة المسيحيّة-الأصليّة والحياة العيانيّة، ثمّ بين الدينيّة والتاريخيّ ولكن بخاصة بين الدينيّة المسيحيّة-الأصليّة والزمانيّة. إنّ المرور من العيانيّ إلى المسيحيّ-الأصليّ، والمرور من المسيحيّ-الأصليّ إلى التاريخيّ-الزمانيّ إنما هما مروران خطيران مهدّدان بالبقاء مجرّد إقرارين "افتراضيين" (نفسه، ص80)، إذا ما لم ينجح هيدغر في التكشيف عن وجاهتها الفينومينولوجيّة. وذلك يعني عنده الفلاح في الكشف عن النموذجيّة التي تنطوي عليها تجربة الحياة المسيحيّة الأصليّة في إضاءة تجربة الحياة العيانيّة بعامة. أمّا نحن فإنّ غرضنا هو التكشيف عن الدور الذي أدّاه درس 1920-1921 في بلورة الوظيفة الإشكاليّة للزمانيّة لدى هيدغر.

- ونحن نجد أنّ باحثاً (كلود رومانو) قد أفلح في ارتسام السياق العام الذي ربط فيه هيدغر بين الزمانيّة والمسيحيّة- الأصليّة، وذلك بأن افترض أنّ بيت القصيد في درس هيدغر هو هذا السؤال: "وفق أيّ **نوع من المعطى** قبِل الربّ بأنْ يُستدعى أمام الحياة المسيحيّة الأصليّة؟"، وأنّ جواب هيدغر إنما هو هذا: "أنّ «نمط المعطى» هذا هو زمانيّ" وأنّه "إنما في **زمانيّة** المسيحيّ يكون الربّ «معطى» بحسب جهة تخصّه"[48]. إنّ الزمانيّة إذن أكثر من ظرف لحدوث واقعة المسيحيّة: إنّها أسلوب تحققها الخاصة. ومن أجل الإبانة عن هذه الخاصيّة لابدّ لنا أن نستبصر جملة البنى الأساسيّة التي استكشفها هيدغر في التجربة العيانيّة للمسيحيّة الأصليّة. ونحن نجد أنّها تقبل الإحصاء في ثلاث بنى حاسمة، هي تواليا "التصيّر" (Gewordensein) و"انتظار الرّجعة" (Erwarterung der Parusie) و"البشارة" أو "التبشير" (Verkündigung) و"الكيروس" (καιρος). ونحن نأتي على فحصها بنية بنية متّبعين رتبتها من الظهور في نصّ هيدغر.

1- التصيّر:

يقابل لفظ "التصيّر" هنا ما نحته هيدغر هذا النحت Gewordensein، وهي كما نرى لفظة تشير إلى اسم المفعول من فعل werden أي "صار" في العربيّة، والمعنى هو كونُ-الشيئ-قد-صار؛ واللافت للنظر أنّ الترجمة العربيّة لرسالة بولس الأولى إلى أهل تسالونيكي[49] إنما تثبت فعل "صار" للدلالة على اللفظتيْن اليونانيّتيْن "γενεσθαι" و"γενηθηναι" (المشتقتيْن من "γιγνομαι" أي "صار") اللتيْن قابلهما هيدغر بلفظته المنحوتة Gewordensein (هيدغر1920-1921، ص93). أمّا عن وظيفة هذا المفهوم فإنّ هيدغر قد اعتمله للتكشيف عن الطابع الزمانيّ المخصوص الذي تنطوي عليه التجربة التي تقود إلى المسيحيّة؛ إنّ هذه التجربة ملخّصة في معنى "التصيّر". بيد أنّه لابدّ أن نحترس هنا من أن نخلط بين "التصيّر" و"التماضي"، فإنّ بين **صار ومضى** إنما يقبع ههنا فرق حادّ لابدّ من استبصاره: إنّ زمان المسيحيّ لا يمضي بل يصير. ومعنى ذلك هو أنّ المسيحيّ لا يصبح مسيحيّاً بموجب حدث خارجيّ مضى وانتهى وإنما هو يصبح مسيحيّاً لأنّه قد صار يعيش تجربة عيانيّة لا فكاك عنها. من أجل ذلك يفترض هيدغر أنّ بولس يعيش تجربة وجه الطرافة فيها أنّها تجربة لـ"تصيّر" الذي أصبح يعيشه أهل تسالونيكي بل وأيضاً لضرب "العلم" الذي لديهم عن تصيّرهم (نفسه، ص93). هذا النحو من التجربة هو ما يشير إليه هيدغر بمفهوم "عالم-المع" (Mitwelt): إنّ بولس وأهل تسالونيكي يعيشون "تصيّرا" واحداً مشتركاً هم به "في تواشج" (verknüpft) عميق (نفسه، ص94). وإنّ هذا النحو من التواشج هو الذي يجعل البعد الزمانيّ للتصيّر حاسماً.

---

(48) را: Romano 1993، ص70.

(49) تقول هذه الرسالة: "لأنّ تبشيرنا لم **يصر** إليكم بالكلام فقط بل بالقوّة أيضاً وبالروح القدس وبكمال اليقين كما تعلمون كيف كنّا بينكم من أجلكم. وقد **صرتم** أنتم مقتدين بنا وبالربّ لأنكم قبلتم الكلمة بفرح الروح القدس مع كونكم في ضيق شديد. حتّى **صرتم** مثالاً لجميع المؤمنين في مكدونية وأكائية." - را: "رسالة القدّيس بولس الأولى إلى أهل تسالونيكي"، مصدر مذكور، الفقرات 5-7. (التشديد من عندنا)

يعيّن هيدغر[50] معنى "التصيّر" أو "صائر الوجود"(das Gewordensein) من طريق طرد دلالة الماضي منه وتقرير معنى "الآني" (Jetziges) المقوّم له. فكونُ أهل تسالونيكي قد صاروا مسيحيين هو حدث لم يمض بالمعنى الطبيعي للزمان وإنما هو تحوّل روحيّ مالنفكّ يوجّههم ويقوّمهم. إنّه بذلك تصيّر يكسّر الفاصل الذي يرسمه الزمان الطبيعيّ بين الماضي والآني، وذلك بتحويل الحياة العيانيّة إلى تجربة مفتوحة على زمان يخصّها من حيث هو ما تتقوّم به في كلّ مرة.

هذا الزمان الخاص هو زمانيّة التصيّر. ولكن ما هو هذا التصيّر؟- إنّه، كما جاء في الفقرة السادسة من رسالة بولس الأولى، "قبول الكلمة"، أي كما في اليوناني "λογον τον δεχεσθαι" وهو ما يترجمه هيدغر بعبارة لافتة للنظر هي "Annehmen der Verkündigung" أي "قبول البشارة"، وهي ترجمة لافتة للنظر من أجل أنّها ترادف بين "الكلمة" (λογον) و"البشارة" (Verkündigung)،- قبول الكلمة، كلمة الربّ، من قِبل أهل تسالونيكي، بفرح الروح القدس مع كونهم في ضيق شديد، وذلك من أجل أن يعلموا كيف يسلكوا في الحياة: إنّ التصيّر هو الاقتران الأصليّ بين القبول وكلمة الربّ وفرح الروح وضيق الآن وكيف السلوك.

- وإنّ هذه الأطوار مجتمعة هي معنى التصيّر من حيث هو إذن "تحوّل مطلق" (absolute Umwendung) في نمط الحياة العيانيّة. وبالنسبة إلى التجربة الدينيّة يعني ذلك موقفاً مضاعفاً: "الرجوع عن الأوثان"(Wegwendung von den Götzenbilden) و"الرجوع إلى الربّ" (Hinwendung zu Gott) (هيدغر1920-1921، ص94-95). لكنّ هذا الموقف لا يمضي مضيّاً مجرّداً بل هو يُعاش باستمرار كمقام أصليّ هو شرط الولوج إلى تجربة الحياة العيانيّة للمسيحيّ الذي دخل بعدُ في تصيّر يقوده في كلّ لحظة إلى الاتصال بكلمة الربّ: إنّ كلمة الربّ تجعل الحياة "سعياً" (Wandel) أمام الربّ وتجعل العلاقة مع الربّ "شهوداً" (Gegenwärtigsein) (نفسه، ص95).

2- انتظار الرّجعة:

يبيّن هيدغر (نفسه، ص99) أنّ بولس قد استعمل في إجلاء مسألة "رجعة" المسيح لفظة خاصّة هي παρουσια التي يكتفي اللسان الألماني باستئنافها بلفظة Parusie[51]، وهو إجلاء قام على النهوض بمطلبيْن: أوّلهما هو ارتسام كيف يكون أمر "الذين ماتوا" ولن يشهدوا "رجعة" المسيح؟ (الفقرات 13-18 من الفصل الرابع من الرسالة الأولى إلى أهل تسالونيكي)؛ وثانيهما الإشارة إلى "متى" تتمّ الرجعة؟ (الفقرات 1-12 من الفصل الخامس من نفس الرسالة). على أنّ هيدغر قد آثر الانكباب للتوّ على تفحّص المطلب الثاني لما له من صلة سابقة مع المسألة التي تحرّكه ههنا، ونعني البحث في الأصل الزماني للتجربة المسيحيّة- الأصليّة.

إنّ البحث في مسألة "الرجعة" إنما يأخذ مطيّته الأولى إذن في مساءلة "المتى" الذي فيه من شأنها أن تتمّ. بيد أنّ ذلك يعني التهيّؤ إلى ملاقاة المتى، ولا يعني ذلك سوى "الانتظار" (Erwartung): إنّ العلاقة العيانيّة مع المتى هو الانتظار. ولذلك فإنّ "وضعيّة" بولس إنما هي متقوّمة من الدّاخل بمعنى الانتظار انتظار عودة المسيح من جهة ما هو انتظار يحدّد كلّ "لحظة" (Augenblick) من حياته العيانيّة (هيدغر، 1920-1921، ص98). من أجل ذلك لابدّ من التمييز بين المعنى اليوناني الكلاسيكيّ للفظة παρουσια وبين المعنى الذي يحمّله إياها بولس: إنّ "بَروسيا" لم تعد تعني "المجيئ" (Ankunft) أو "الحضور" (Anwesenheit) وإنما قد صارت تدلّ على "الظهورمرّة أخرى للمسيح الذي ظهر من قبلُ". ولكن ما هو وجه الطرافة في هكذا ظاهرة؟

(50) يقول هيدغر1920-1921، ص94: "إنّ التصيّر ليس بذلك حدوثاً في الحياة عبثاً، وإنما هو سيُصطحَب دوماً وعلى الحقيقة على نحو بحيث أنّ وجودهم الآني إنما هو تصيّرهم. إنّ تصيّرهم هو وجودهم الآني. وإنّا لا يمكن أن نفقه ذلك على نحو أكثر قرباً إلا بواسطة التعيين الأكثر قرباً للتصيّر."

(51) Haar 1996: 69.

نلاحظ أنّ هيدغر(52) يدفعنا نحو تحليل هذا المشكل من طريق المطلبين التاليين: أوّلاً بِمَ يختصّ "الانتظار" المسيحيّ و"الرّجاء" المترتّب عنه؟ وثانياً ما هي طبيعة "المتى" المسيحيّ؟

إنّ وجه الطرافة في معنى الانتظار المسيحيّ هو كونه يخرج عن معنى الانتظار الذي ضبطه التصوّر اليهودي لمسألة المسيح نفسها. فإنّ هيدغر يميّز (نفسه، ص102) ما يمكن تسميته السلوك "الإسكاتولوجيّ" (1920-1921، ص115) المسيحيّ عن التدبير الإسكاتولوجي الذي كان يحكم الفكر اليهوديّ من قبلُ تمييزاً وجه الطرافة فيه أنّه يقوم على تأوّل مبتكر لدلالة الزمانيّة: ففي حين تعني الآخرة في الفكر اليهودي **المجيئ** القريب للمسيح بوصفه حدثاً مستقبليّاً، فإنّ "الرجاء" المسيحيّ لا ينتظر "مجيئ" ما لم يأت أبداً بل **رجعة** الذي كان بعدُ ههنا(53). إنّ المسيح لا يأتي من المستقبل كأيّ حدث غير مسبوق بل هو يرجع من المستقبل كواقعة سبق أن حدثت. من أجل ذلك ينبّه هيدغر إلى أنّ التحليل التقليدي للوعي بالزمان أي ذاك الذي يحترم الانفصال الحادّ بين الماضي والحاضر والمستقبل، لا يمكن له أن يساعدنا على تبيّن طرافة الانتظار أو الرجاء المسيحيّ: إنّه انتظار قائم على رجاء في رجعة الماضي من أفق المستقبل. ولذلك فهو يتحرّك خارج ربقة القيود الزمانيّة للزمان الموضوعي الذي يشتغل عليه الوعي التقليدي بالمستقبل.

هذا الضرب من الانتظار يؤدّي إلى تحويل خاص في طبيعة "المتى" المنتظر: إنّه متى غير موضوعي، وذلك يعني أنّه لا يُقاس بالمواقيت الثابتة وإنما هو مفتوح على عيانيّة خاصة هي مقام الرجاء الذي يتقوّم به. - ونحن نجد من الباحثين من خرّج مسألة المتى باستكشاف طبيعته بالاستفادة من أبحاث زميل هيدغر رودولف بولتمان (Bultmann) حيث يظهر هذا المتى المسيحيّ معلّقاً بين "ما هو بعدُ" (schon) و"ما ليس بعدُ" (noch nicht) أي بين "التصيّر" و"الانتظار"(54)؛ ربّ استفادة تبدو من جهة المبدأ مبرّرة إذا أخذنا في الحسبان ما تدين به أبحاث بولتمان للحدوس الهيدغريّة منذ العشرينات(55). ووجه الطرافة في هذا التخريج لمسألة المتى أنّه يعيننا على استبصار طور ما يزال بدائيّاً من بعض مفاصل مسألة الزمانيّة مثل التمييز بين "الماضي" (das Vergangene) و"التصيّر" (das Gewordensein) الذي سيصبح "كائنيّة" (Gewesenheit) في كتاب 1927، وذلك قبل عرضها المقنّن في نطاق الانطولوجيا الأساسيّة(56).

3 - البشارة:

إنّه حقيق علينا أن نبيّن هنا هذا المطلب: كيف أتى هيدغر(57) إلى الربط بين الزمانيّة والمسيحيّة

(52) يقول هيدغر (1920-1921، ص102-104): "إنّه قد يمكن للمرء أن يفكر بادئ ذي بدء بأنّ: السلوك الأساسيّ للبَروسيا (παρουσια) إنما هو انتظار ما وأنّ الرجاء (ελπις) المسيحيّ هو حالة مخصوصة منه. بيد أنّ ذلك خاطئ تماما! فنحن لا نبلغ أبداً بواسطة التحليل البسيط للوعي بحدث مستقبليّ ما إلى المعنى المرجعيّ (Bezugssinn) للبَروسيا. إنّ بنية الرجاء المسيحيّ، الذي هو على الحقيقة المعنى المرجعيّ للبَروسيا (Parusie)، إنما هي مغايرة جذريّاً لكلّ انتظار. " الزمان واللحظة" (5، 1 [من الرسالة الأولة إلى أهل تسالونيكي] (..) إنما يمنحان للتفسير مشكلاً خاصا. إنّ "متى" لا يكون بعدُ مدركاً على نحو أصليّ من جهة ما يكون مدركاً في معنى زمان "موضوعيّ" معدّل. [..] إنّ السؤال كله لدى بولس ليس سؤالا معرفيّاً [..]. فإنّ السؤال عن الـ"متى" إنما يعود إلى سلوكي. كيف تقوم البَروسيا في حياتي، ذلك يُحيل على تحقق الحياة نفسها. إنّ معنى الـ"متى"، [معنى] الزمان، الذي يحيى فيه المسيح، إنما له طابع مخصوص تماما. نحن قد خصّصنا من قبلُ صوريّاً أنّ: "الدينيّة المسيحيّة تعيش الزمانيّة". إنّه لزمانٌ بلا نظام خاص ولا مواضع ثابتة إلخ. وانطلاقاً من أيّ مفهوم موضوعيّ للزمان يستحيل على المرء أن يعثر على هذه الزمانيّة. إنّ المتى لا يقبل بأيّ وجه أن يُدرك على نحو موضوعيّ."

(53) Romano 1993، ص71.

(54) Romano 1993، ص 71.

(55) Kisiel 1993، صص 182، 218.

(56) Romano 1993، ص71.

(57) يقول هيدغر 1920-1921، ص116-117: "إنّ تجربة الحياة العيانيّة للمسيحيين إنما هي متعيّنة على نحو تاريخيّ، من حيث أنّها تبتدئ دوما بالبشارة. [..] ونحن نريد أن نبلغ من البعد في اقتفاء مسألة البشارة بحيث نترك [العنصر] المضمونيّ جانباً بالكلية؛ فإنّه ينبغي أن يُتحقّق الآن من أنّ الدينيّة المسيحيّة إنما هي تعيش الزمانيّة. إنّ المطلوب فهمه هو

الأصليّة؟ - لقد أتى هيدغر إلى هذا الربط بين الزمانيّة والمسيحيّة في نطاق سعيه إلى التكشيف عن تجربة الحياة العيانيّة وذلك في ضوء مسألة "البشارة" (Verkündigung). بيد أنّه لا يأخذ هذه المسألة كما تقرّرت في ما يسمّى "الأناجيل الجامعة" (synoptischen Evangelien) أي أناجيل متى ومرقس ولوقا، حيث يكون موضوع التبشير هو "ملكوت الله" (Reich Gottes)، وحيث كانت المسيحيّة منطلقاً إلى إرساء "مذهب" (Lehre) دغمائيّ أي "نظريّ"، وإنما كما في رسائل بولس حيث يكون "موضوع البشارة هو يسوع نفسه بوصفه مسيحاً"، وحيث يكون المتعلق هو السؤال عن "كيفيّة" (das Wie) الحياة المسيحيّة العيانيّة نفسها؛ على أنّ ذلك لم يمنع هيدغر من الإحالة على الجملة الأولى من إنجيل مرقس وذلك من جهة أنّها تنطوي على "المعنى الأصليّ" للتجربة المسيحيّة، إذ تقول كما يوردها هيدغر في أصلها اليوناني:

"αρχη Χριστου Ιησου ευαγγελιου του"، أي كما في ترجمة عربيّة متداولة: "بدءُ إنجيل يسوع المسيح"(58). ووجه انطواء هذه الجملة على المعنى الأصليّ للتجربة المسيحيّة التي ينبّه عليها بولس في رسائله هو أنّها تشير إلى "بدء المسيح" ولكن مع أخذ المسيح هنا بوصفه موضوع البدء (هيدغر1920-1921، ص116). إنّه في هذا السياق الدقيق إنما يجدر بنا أن نأخذ معنى "البشارة" المسيحيّة: إنّ موضوع البشارة ليس محتوى نظريّاً وإنما هو المسيح بما هو "البدء" نفسه من حيث هو النمط المخصوص للحياة الجديدة التي يصفها بولس. أمّا خطّة هيدغر ههنا فهي محاولة تأوّل تجربة الحياة المسيحيّة الأصليّة التي وصفها بولس بوصفها حياة تستقي تاريخيّتها من معنى البدء بوصفه بشارة: إنّ البشارة هي ما يحدّد نمط الحياة العيانيّة للمسيحيين في كلّ مرّة، ليس التحديد العقديّ فذلك لا يقوم أبداً إلاّ على تأسيس نظريّ، وإنما التحديد الزمانيّ. والتحديد الزمانيّ لا يعني ههنا أكثر ممّا يعنيه لفظ "الإنجيل" نفسه في أصله اليوناني (ευαγγελιον) أي معنى البُشرى أو البشارة: أي الإخبار عن "بدء" لمّا يبدأ، أو عمّا يقبل ولمّا يُستقبل. إنّ المعنى الأصليّ للإنجيل نفسه هو البشارة، وذلك يعني أنّ الجملة التي افتُتح بها إنجيل مرقس أي "بدءُ إنجيل يسوع المسيح"، إنما تشير ضمناً إلى ضرب من العلاقة الطريفة مع الزمان؛ وهي طريفة من أجل أنّها تتّخذ من المستقبل مقاماً جوهريّاً لها.

إنّ المسيحيّة هي إذن ضرب من "الحياة" الأصليّة التي تعتمد البشارة أي إعلان "بدء الربّ"، مقاماً لها. فإذا أخذنا في الحسبان أنّ هذه البشارة إنما هي مقام يتعاضد مع مقامات التصيّر وانتظار الرجعة والرجاء والمتى الكيرولوجي فهمنا جزء غير يسير من أطروحة هيدغر المرسومة ههنا من أنّ الدينيّة المسيحيّة إنما "تحيى(lebt)" أو تعيش الزمانيّة. إنّ الربّ الذي لاح في أفق المسيحيّة الأصليّة لم يكن إلهاً لاهوتيّاً يُبرهن على وجوده، وإنما كان ربّاً يُعاش وربوبيّته ربوبيّة معيشة، وذلك أنّ العلاقة معه لم تكن واجباً كنسيّاً وإنما كانت تجربة عيانيّة ليس لها من مقوّم خاص سوى زمانيتها.

4- الكَيْروس (καιρος):

يجدر بنا أن ننبّه أوّلاً إلى أنّ هيدغر قد أتى إلى مسألة "الكيروس"(59) في سياق مسألة أخرى هي البحث في "المعنى المرجعيّ للمسيحيّة-الأصليّة"، والتي وجدها في معنى "العبادة" (δουλευειν) من جهة ما هي وجه من "العبوديّة" (1920-1921، ص118-119)، وثانياً إلى أنّ الشاهد الأساسيّ الدّال على منزلة

أيّ معنى كان لروابط عالم-المعيّة وعالم-المحيط عند المسيحيين، وإذا كان ذلك، بأيّ وجه. إنّ تجربة الحياة العيانيّة هي بذلك متعيّنة على نحو تاريخيّ من قبل أنها تتولد مع البشارة التي تلقى الإنسان في لحظة ما ثمّ هي لمعايشة له دوماً في أداء الحياة. [..]

إنّ معنى الزمانيّة إنما يتعيّن من العلاقة الأساسيّة مع الربّ، وذلك على نحو لا ريب فيه بحيث أنّ الأبديّة لا يفهمها إلا من يعيش الزمانية على وجه مطابق لتحققها. إنّه انطلاقاً من سياق التحقق هذا فقط يمكن أن يُعيَّن وجود الربّ [..] إنّه من بعد ذلك يكون علينا أن نسأل كيف نتج الجهاز المفهوميّ الدغمائيّ [للمسيحيّة] من مثل سياقات التحقق هذه. إنّه أمر ماهوي أن تبقى البشارة ههنا معيشة معية؛ وليس فقط بوصفها ذكرى قابلة لأنْ يُفكّر فيها."

(58) "إنجيل ربّنا يسوع المسيح للقدّيس مرقس" ضمن: **العهد الجديد**، مصدر مذكور، الفصل الأول، الفقرة 1، ص 58.

(59) Haar 1996: 68-70.

الكيروس قد استقاه من رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثس(60)(نفسه، ص119)، وليس من رسالة بولس الثانية إلى أهل تسالونيكي التي هي قيد التحليل. ورغم ذلك فنحن نجد أنّ شارحاً كبيراً مثل كيسيال(61) يبكّر في عرضه لهذا الدرس بالتنبيه على الطابع "الكيرولوجي" (kairologisch) للزمان المعيش في رسائل بولس، وليس فقط على طابعه التاريخي(62).

إنّ مقصد هيدغر(63) هنا هو استكشاف المعنى المرجعيّ للتجربة المسيحيّة، وذلك يعني ارتسام طبيعة الصلة التي تطوّرها مع عوالم ثلاثة أساسيّة: عالم-المحيط (Umwelt) وعالم-المعيّة (Mitwelt) وعالم-الذات (Selbstwelt)(64). وبعد تأوّل "الانتظار" (αναμενειν) الذي هو وجه "المعرفة" التي يحتاجها المنتظِر رجعة الربّ، هاهو الآن يتأوّل "العبادة" أمام الربّ المنتظَر من حيث هي وجه "التصيّر" الخاص بالمنتظِر. ووجه الطرافة هنا هو أنّ التصيّر هو المقام الذي يحوّل "العبادة" اشتغالاً على "خيرات" زمانيّة في حقيقتها. إنّ دلالات العالم سواء أكان عالماً محيطاً أو معيّة أو ذاتاً إنما هي بالتصيّر تنقلب إلى خيرات زمانيّة أي إلى مقامات لتقوّم الحياة العيانيّة. ولكن ما معنى خيرات زمانيّة؟ - إنّها تعني ما تعنيه العبادة من حيث هي عبوديّة أي "عمل الإيمان" و"صبر الرجاء" (هيدغر 1920-1921، ص96). عمل الإيمان وصبر الرجاء هي خيرات المسيحيّ الأساسيّة التي يرقى إليها بالتصيّر. ولكن ما هي مدعاة هذا التصيّر؟

ههنا يكشف هيدغر عن الطابع "الكيرولوجيّ" للتصيّر: إنّ مدعاة التصيّر هو "ضيق الوقت" الذي في حوزة المسيحيّ. إنّه "لم-يبقَ-سوى" قليل من الوقت أمام المسيحيّ حتّى يتهيّأ للقاء ربّه. وذلك أنّ على عليه أن يتلفت عن "العالم" إلى "الربّ" مادام العالم "إلى زوال" أمّا الربّ فهو "البقاء". إنّ هيدغر إذن إنما قد أجرى هنا تحويراً طريفاً على المعنى التقليديّ أي اليونانيّ لمعنى "الكيروس": إنّه لم يعد يدلّ على "اللحظة المناسبة" لاقتناص خيرات العالم، وإنما صار يعني أنّ "الزمان قصير" وأنّ إمكانيّة الفوز قد باتت ضيّقة جدّاً من فرط الطابع الزائل للعالم(65). هذا التحوير لمعنى الكيروس يحوّله من مناسبة موضوعيّة إلى هيئة في السلوك، ومن مستوى النجاح في العالم إلى مستوى الإمساك عن العالم. إنّ معيار الكيروس لم يعد "اللحظة المناسبة" وإنما "ضيق الوقت". أمّا وجه الطرافة ههنا فهو التكشيف الدقيق عن الدور الحاسم الذي أدّته الزمانيّة في بلورة الدينيّة المسيحيّة ولكن من حيث أنّ هذه الدينيّة المسيحيّة إنما توفر لنا نموذجاً خاصاً عن طبيعة الحياة العيانيّة.

2- "التزمين الكياني" (existenzieller Zeitigung) للفلسفة: "الكيروس" أو "لحظة النقاش الأصيل" (1922/1921):

تعني لفظة "التزمين" ما شرع هيدغر في الإشارة إليه ضمن درس شتاء 1921-1922 -الذي ألقاه تحت عنوان **تأويلات فينومينولوجية لأرسطو. مدخل إلى البحث الفينومينولوجي**- بلفظة Zeitigung التي تعني عادة معنى "الإنضاج". ونحن يمكننا أن نستفصح معنى هذه اللفظة من جهتيْن: أوّلاً من جهة صلتها بالثالوث الاصطلاحي الذي كان هيدغر قد شرع في استثماره لارتسام معنى القصديّة منذ درس شتاء 1919-

---

(60) را: "رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثس" ضمن: **العهد الجديد**، مصدر مذكور، الفصل السابع، الفقرات 29-32.

(61) Kisiel 1993، ص152.

(62) نفسه، ص186.

(63) يقول هيدغر 1920-1921، ص119: "إنّ دلالات العالم-المحيط إنما تتحوّل بواسطة التصيّر إلى خيرات زمانيّة. فإنّ معنى العيانيّة بحسب هذا التوجّه يتعيّن من نفسه بوصفه زمانيّة. [..] إنّ سياقات العالم-المحيط وعالم-المعيّة لتشكل العيانيّة أيضاً؛ على أنّها إنما تكون خيرات زمانيّة من جهة ما تكون معيشة في صلب الزمانيّة. [..] إنّه لم يبق سوى قليل من الوقت، فالمسيح إنما يعيش دائماً ضمن اللمْ-يبقَ-سوى (im Nur-Noch)، الذي زاده ضيقه حدّة. إنّ الزمانيّة الضيقة إنما هي مقوّمة بالنسبة إلى الدينيّة المسيحيّة: [إنّها] ضرب من الـ "لم-يبقَ-سوى"؛ إنّه لم يبق أيّ وقت للتأجيل."

(64) را: Greisch 1996، ص 139-140، عن دلالات "Umwelt" و"Mitwelt" و"Selbstwelt" انطلاقاً من درس شتاء 1919/1920 **المشاكل الأساسية للفينومينولوجيا**، حيث نشأت هذه المصطلحات.

(65) يقول بولس: "فأقول هذا أيّها الإخوة إنّ الزمان قصير فبقي أن يكون الذين لهم نساء كأنّهم لا نساء لهم، والباكون كأنّهم لا يبكون والفرحون كأنّهم لا يفرحون والمشترون كأنّهم لا يملكون، والمستعملون هذا العالم كأنّهم لا يستعملونه لأنّ هيئة هذا العالم في زوال." را: "الرسالة الأولى إلى أهل كورنتس"، مصدر مذكور الفقرات 29-31.

1920، ونعني "معنى المرجع" (Bezugssinn) و"معنى المضمون" (Gehaltssinn) و"معنى التنفيذ" (Vollzugssinn)، بوصفها معاني مقوّمة للحياة العيانيّة(66)، - حيث أضاف هيدغر في درس شتاء 1921-1922 معنى رابعاً هو "معنى التزمين" (Zeitigungssinn)(67)؛ وثانياً من جهة صلة هذه اللفظة بمسألة "الكيروس" التي رأينا في درس شتاء 1920-1921 شطراً منها، والتي سيفرد لها هيدغر في درس شتاء 1921-1922 (هيدغر 19921-1922، ص137-140) تحليلاً خاصّاً تحت عنوان صريح هو "الطابع الكيرولوجي" للزمان(68)- حيث يدلّ التزمين على الإنضاج في معنى الظفر بالكيروس الوجيه للواقعة العيانيّة. فنحن لا نأتي إلى الفلسفة أتى شئنا بل في كيروس يخصّها(69).

إنّ وجه الطرافة في مصطلح "التزمين" هو أنّه يُستعمل بالمعنيين جميعاً، أي التزمين من حيث هو "كيفيّة" عيانية لكلّ وجود على نمط الحياة، والتزمين من حيث هو ركوب للطابع الكيرولوجيّ لزمان الحياة، وذلك أنّ هيدغر قد جعل منه مقاماً مخصوصاً للاضطلاع بالشأن الفلسفيّ بما هو هو نفسه واقعة عيانية: إنّ الجديد ههنا هو الشروع الحادّ في "تزمين الفلسفة" نفسها وليس أحد أغراضها، وذلك يعني إنضاج إمكانيّة التفلسف بوصفها هي هي مهمّة تعريف الفلسفة المطروحة على عصر ما. ربّ مهمّة نحن نجد أنّ هيدغر قد أنجزها أساساً في القسم الثاني من هذا الدرس (هيدغر 1921-1922، ص11-78) تحت عنوان جامع هو "ما هي الفلسفة؟". وهو يقسّم مبحثه هذا إلى فصلين: أوّلهما يتعلّق باستشكال "مهمّة التعريف" استشكالاً فينومينولوجيا جذريّاً يكشف عن زمانيّة التفلسف ما وراء نزاع التعريفات (نفسه، ص13-40)؛ أمّا الثاني فيهتمّ بتحقيق "تملك وضعيّة الفهم" التي من شأنها أن تمكّن من الولوج إلى "التفلسف" بوصفه "سلوكاً" عيانياً في الحياة العيانيّة (نفسه، ص41-78).

ونحن ليس مطلوبنا استقصاء هذا الموضع من الدرس في سياقه الخاص(70)، فإنّ ذلك قد يزيغ بنا عن محجّتنا، بل هو أن نفحص عن منزلة مصطلح "التزمين" فيه، فنصف طبيعة الوظيفة التي أدّاها في بلورة تعريف الفلسفة لدى هيدغر في هذه الفترة البكر. وما يبرّر مثل هذا الصنيع هو أنّ هيدغر نفسه لم يقصد في درس شتاء 1921-1922 تقديم "إضاءة للجانب التاريخيّ" من فلسفة أرسطو وإنما هو يفترض رأساً أنّ "مباحثة الفلسفة الأرسطيّة" إنما هي "صادرة على الأرجح من إشكاليّة فلسفيّة عينيّة" – تجد منوالها في الزمانية المسيحية- بل هي "جزء أساسيّ من هذه الإشكاليّة" (هيدغر 1921-1922، ص11)(71). إنّ هذه الإشكاليّة التي يقصد إليها هيدغر هي ما يقودنا إلى الانكباب على مسألة "التزمين" بوصفها الخيط الهادي لاستكشاف نشوء مسألة الزمانيّة في نصوص هذه الحقبة. ونحن نرتسم خيطاً هادياً هذا الطرح: إنّ زمان التعريف هو "تزمين المُشكليّة".

2-1- بناء الإشكال:

يعيّن هيدغر نزعتيْن سائدتين في طلب مهمّة تعريف الفلسفة ماذا تكون أو يجب أن تكون، الأولى نزعة علميّة تنتهي إلى اعتبار "المنطق" مصدراً حاسماً للتعريف، والثانية تنطلق من أنّ الفلسفة "أكثر من علم" وتفضي إلى أنّ الفلسفة لا تُعرَّف وإنما فقط "تُعاش" (هيدغر 1921-1922، ص14). ومن أجل أنّ مقصود هيدغر ليس التهمة وإنما التأصيل، فإنه يقرّ بأنّ كلاًّ من النزعتين تنطويان على "قصد أصيل حول معنى الفلسفة"، يتجلى، في الأولى، من حيث أنّها "تؤكد على ضرورة توجيه مبدئيّ للفلسفة"، وفي الثانية، من جهة ما "تنبّه على ضرورة **تفلسف عينيّ** فعلا" (نفسه، ص15-16)؛ غير أنّه لم يقرّ بذلك إلاّ من أجل

(66) Kisiel 1993: 122؛ Greisch 1994: 27 و1996: 143.
(67) Kisiel 1993: 234؛ Haar 1996: 68.
(68) Haar 1996: 68، 72.
(69) يقول هيدغر 19921-1922، ص35: "في البحث الفلسفيّ ليس مهمّاً فقط وضوح كيف يكون علينا أن نبرهن [..] بل "متى" تكون اللحظة متوفرة للنقاش الأصيل."
(70) Kisiel 1993: 238-248؛ Greisch 1994: 20-23.
(71) قا: Dostal 1985، ص 71-72.

التنبيه للتوّ إلى ما في ذينك التعريفيْن من الهشاشة: فعلى الأول يعترض من جهة كونه يبقى حبيس ما يوقره "المنطق" التقليديّ من معنى "غير نقديّ" للتعريف (نفسه، ص16) وقائماً على عدم معرفة بالمعنى الأصيل للمبدأ الذي يقوم عليه (نفسه، ص21)؛ وضدّ الثاني يقرّر أنّ قرار "العمل العينيّ" لا يملك قبلاً فهماً أصيلاً لمعنى "العيني" (Konkret) مادام يأخذ مثال البحث العيني من العلوم (نفسه، ص28).

إنّه في سياق التكشيف عن هشاشة هذيْن الضربين من النهوض بمهمّة تعريف الفلسفة إنما طفق هيدغر يستبصر شيئاً فشيئاً الطبيعة الخاصة لهذه المهمّة وذلك بواسطة بحث فينومينولوجي، ينبّه إلى أنّه يجمع بين "النقض" (Destruktion) و"الطوبيقا" (Topik)، أي بين "فهم التعريف بحسب معنى التنفيذ والتزمين" العيانييْن للفلسفة، وبين "أخذ رأس الأمر في إخطاءات [التعريف] بحسب معناه الأصيل ووضعه في "موضعه" (Ort) الذي يخصّه" (نفسه، ص31). إنّ مهمّة التعريف إنما هي إذن نقض وطوبيقا: أي كشف عن **المعنى الأصيل** لمهمّة التعريف، وإرجاعٌ للتعريفات الخاطئة إلى **موضع** تكوّنها. - ولكن ما صلة ذلك كله بمسألة التزمين؟ - إنّ الصلة سابقة والخطب كبير، وذلك أنّ هيدغر قد أخذ أخذاً حريصاً في امتشاق معنى التزمين لتخريج هذين الوجهين من البحث في مهمّة التعريف جميعاً، إخراجاً هو وجه الطرافة في معالجته للسؤال المرير "ما هي الفلسفة؟". ونحن نفترض منذ الآن أنّ هيدغر قد اتبع في الحالتين خطّة واحدة كان قد أشار إليها بعبارة طريفة هي "تزمين المشكلية" (Zeitigung der Fraglichkeit) (نفسه، ص35). ونحن نجد أنّه قد نبّه إلى هذا الخيط الهادي منذ الصفحات الأولى من الدّرس حين قال:

"المشكلية والتسآل إنما يشحذان السلوك إزاء التاريخ" (نفسه، ص2). أو "[..] الفلسفة **توجد**، وذلك يعني، 1. تُقيم في التسآل، ودون ريب في الأساسيّ منه؛ و2. في الاستجواب العيني: [أي] المباحثة. وذلك يعني: أنّها على وجه الحسم تشكيل جذريّ وبيّن للوضعيّة الهرمينوطيقيّة بوصفها تزميناً للإشكاليّة الفلسفيّة ذاتها" (نفسه، ص3).

فما الذي يمكن أن يعني هذا الضرب من تزمين المشكلية إذا استوضحناه من زاوية مهمّة التعريف بصنفيها؟

إنّ تزمين المشكّل (Fragliches) إنما يتجلى بالنسبة إلى "نقض" التعريف الأوّل للفلسفة، أي الذي يتّخذ المنطق التقليديّ مطيّة له، في هذا القرار: ضرورة الظّفر أوّلاً وقبل كلّ شيء بما يسمّيه هيدغر "المعنى الأصليّ للتعريف" (نفسه، ص17). أمّا وجه الظّفر بذلك فهو التكشيف عن "كيفَ" (Wie) و"ماذا" (Was) هو الموضوع المراد تعريفه (نفسه، ص18). والطّريف ههنا هو أنّ هيدغر يرنو إلى محو الفاصل بين الوجود "Sein" والمِلك "Haben" في موضوع التعريف: إنّ مهمّة التعريف الأصيلة إنما تأخذ نقطة بدئها الدفينة في "كيفيّة المِلك"[72] (Wie des Habens) التي عندها تنكشف "مائيّة الموضوع". ربّ كيفيّة ومائيّة تجدان مصدرهما في "وضعيّة تجربة وإنّيّة (Dasein) عيانيّتيْن": إنّ التزمين يعني هنا إعادة التعريف إلى سياق "المِلك الأوّليّ" (Vorhabe) الذي يجدر بالمعرّف أن ينطلق منه. وليس هذا المِلك الأوّليّ معطى بلا بنية، بل هو ليس شيئاً آخر سوى ما يسمّيه هيدغر "مائيّة-كيفيّة-الوجود" (Was-Wie-Sein) الذي لا يؤتى إلاّ في تجربة عيانية. ومعنى "الأوّليّة" يتجسّد في كون هذا الملك الأوّليّ العياني هو الذي تشتقّ منه فكرة التعريف الصوريّة إمكانية صدورها. فمن أجل أنّ الفلسفة ليست "شيئاً" (Sache) وإنما هي "تأويل جذريّ للمعرفة"، فإنّ تعريفها ليس مجرّد حصر لجملة من الخصائص الثابتة والمثبّتة، بل هو بحث في الوضعيّة الأصليّة التي يتولد عنها ذلك التأويل[73]. هذه الوضعيّة الأصليّة التي تأخذ عندها الفلسفة مولدها هي ضرب من "المِلك المبدئيّ" (prinzipielles Haben) الذي لا يمكن استبصاره من جهة المنطق التقليديّ. ربّ مطلب لا يُدرك إلاّ عندما يصبح التعريف "مشيراً" (anzeigend) على نحو "صوريّ"(formal) إلى "ما به

(72) را: Kisiel 1993، ص233-234.
(73) نفسه، ص234.

المتعلّق" (worauf es ankommt) (نفسه، ص19): إنّ التعريف "مُشير" أساساً لأنّه لا يأخذ الفلسفة بوصفها "موضوعة" (Thema) ما، وإنما هو يتعقب معنى التوجّه الذي يحرّكها (نفسه، ص32)؛ وهو "صوريّ" لأنّه هو ما يعطي "طابع التهيؤ" الذي على منواله يمكن تنفيذ التزمين الخاص بالإنجاز الأصليّ للمشار إليه (نفسه، ص33).

ما هو التعريف؟ -إنّه تزمين كياني(74): هذا يعني أنّه ركوب للصعوبة الأصليّة للسؤال "ما هي الفلسفة؟"، ليس ركوباً منطقيّاً وإنما عيانياً. إنّ التجربة العيانيّة، أي الكيان (Existenz)، إنما هي، وليس مقولات المنطق التقليديّ، حقيقةٌ بأن تكون مصدر معنى الفلسفة. والتزمين ههنا هو محاولة إقامة اقتران أصيل بين حركة الحياة العيانيّة وحركة الإشكاليّة الفلسفيّة. ولكن كيف؟ - إنّ فهم الكيان يقوم على الإشارة الصوريّة إلى الأمر الحاسم فيه والتوجّه نحوه. أمّا التزمين فهو محاولة استشكال العنصر "الأولي" أو "السابق" (-Vor) في هذا الكيان، وهو ما يسكت عنه التعريف التقليديّ. ليس هذا العنصر السابق سوى التجربة العيانيّة الأساسيّة التي توفّرها الحياة في عصر ما. "كيف نعرّف" الفلسفة سؤال يجب أن يكون مستقى من "كيف نلج" إلى ما هو عيانيّ. إنّنا لن نعيّن عينيّاً إلاّ ما نكتشف عيانياً. ولكن أنّى للمنطق بمعناه السّائد أن ينهض بهكذا تعريف؟ - إنّه من أجل ذلك لا يتردّد هيدغر في أن يقرّ صراحة بأنّ هذا الضرب الجذري من التعريف إنما "يستوجب **إشكاليّة جذريّة في المنطق**" (نفسه، ص21) تحرّر الفلسفة من هيمنة المنطق التقليديّ.

إنّ علينا الآن أن نفحص عن وجه احتمال التعريف الثاني للفلسفة، أي ذلك الذي يعرّفها بواسطة "المعيش"، لمعنى التزمين. نحن نجد أنّ نقض هيدغر للتعريف السائد للفلسفة بالمعيش قد قام على نقل المعيش من مستوى "الملك غير الأصيل" (uneigentliches Haben) إلى مستوى "الملك الأصيل" (eigentliches Haben) (نفسه، ص34)، وذلك بواسطة استشكال طريف لمعنى "العيني" (Konkret) يكفّ عن "جعله موضوعة" (Thema) تؤخذ مأخذ موضوعات العلوم على نحو "غير نقديّ" (نفسه، ص30) ويشرع في استبصاره بوصفه "مشكلية" (Fraglichkeit) (75) تفرض على المتفلسف كيفيّة وجود ومائيّة وجود خاصّة (نفسه، ص35). إنّ من يفهم العيني على منوال العلوم، أي يستمدّه من مجرّد الموضوع إنما هو يظلّ في "عماية عن المبدئيّ" (Blindheit für das Prinzipielle) (نفسه، 30) فيه، والحال أنّ "العيني إنما ينبغي أن يُتملّك بوصفه ما من أجله "يوجد" المبدأ" (نفسه، ص31)، وذلك أنّ التعريف إنما يكون تعريفاً مبدئيّاً أو لا يكون، ونعني بذلك أنّه تعريف يكون من نفسه أن يعطي الموضوع المعرّف ذاته بوصفه المبدأ، إذ ليس المبدأ سوى كيف يوجد (Wiesein) ولِمَ يوجد (Wofür) الموضوع (نفسه، ص23).

ولكن ما هي منزلة التزمين من نقض التعريف السائد للفلسفة بدعوى "العمل العيني"؟ - إنّ هيدغر يقحم معنى التزمين في المستويات الأساسيّة التي خرَّج بها مناقشته لدعوى العيني هذه، ونعني مستويات تزمين فهم التعريف وتزمين الملك الأصيل له وتزمين المشكليّة التي يتقوّم بها. ونحن نعرض هذه المواضع تباعاً.

2-2- تزمين فهم التعريف:

(74) را هيدغر 1921-1922، ص20: "إنّ التعريف الفينومينولوجي إنما هو هذا الضرب المخصوص من التزمين الكياني (existenzieller Zeitigung)؛ ففيه يكون تنفيذُ الفهم بالمعنى الحاسم بحيث يتمّ إنجازُه "عوداً على بدء"، انطلاقاً من التجربة الأساسيّة للطريقة التي بها يكون مشاراً إليه، وذلك يعني على الحقيقة على نحو بحيث أنّه الآن ولأوّل مرّة قد صار بيّنا القول بأنّ المهمّة (بحث المقولات)، فكرة الوضعيّة والمدرك الأولّيّ (Vorgiff)، إنما هي منزلّة بوصفها إشكاليّة وأنّ **التجربة الأساسيّة الكيانية** يمكن أن تؤخذ عينيّاً في الاعتبار بوصفها الأمر الحاسم عيانيا. [..] إنّ فكرة التعيين، منطق إدراك الموضوع، تصوّرية الموضوع ضمن التعيّنية التعريفيّة في كل مرة، إنما ينبغي أن تكون مستمدّة من **الطريقة التي بها يكون الموضوع مولوجاً إليه على نحو أصليّ**."

(75) Haar 1996: 73.

إنّ قصد هيدغر(76) هو إخراج دعوى العينيّة من مستوى الموضوعة (Thema) المشتغل عليها إلى صلب الفلسفة نفسها: فعينيّة الفلسفة إذا لم تكن حاجة أصليّة في الفلسفة من ذات نفسها فهي دعوى هشّة لا تستقيم. وذلك أنّ "البداهة" التي يشترطها دعاة العمل العيني إذا كانت موضوعاتيّة فقط، فهي بداهة غير أصيلة ولا أصليّة؛ ولكن هل تحتاج الفلسفة إلى البداهة؟ أليست تشتقّ إمكانها الخاص من "اللابداهة" (Evidenzlosigkeit) و"المشكلية" (Fraglichkeit)؟ (نفسه، ص34) - إنّ العينيّة ليست عينيّة الموضوعة التي تشتغل عليها الفلسفة وإنما عينيّة الإشكال الفلسفيّ بما هو واقعة بكر ما تلبث أن تفرض على طالبها وضعيّة لابدّ من احتمالها من الجهة التي من شأنها. إنّ هيدغر يقرن قرناً حميماً بين "ما يتوقف عليه" (mitankommt) شيء كالفلسفة، أي ما لا تأتي الفلسفة إلى نفسها إلاّ منه، وبين "مبدئيّة" التعريف المراد لها، أي نمط "وجود-المبدأ" (Prinzipsein) من حيث هو كيف-يوجد ولم-يوجد الشيء الفلسفيّ بما هو ما هو (نفسه، ص23). العيني ليس الموضوعاتي بل المبدئيّ، وما هو مبدئيّ في واقعة الفلسفة هو قبلاً ما هو إشكالي فيها. من أجل ذلك لا يمكن أن يتمّ فهم تعريف الفلسفة، أي فهم هذا الشيء الذي يتمرّد على موضوعاتيّته وينقلب إلى وضعيّة أو واقعة، إلاّ بواسطة احتمال حادّ لذلك الضرب من العينيّة التي تتقوّم من المبدئيّ والإشكاليّ على نحو أصليّ. هذا النحو من الاحتمال هو ما يشير إليه هيدغر بمعنى "التنفيذ" (Vollzug): إننا لا نعرّف الفلسفة كحدّ منطقيّ تقليديّ وإنما "ننفذ" وضعيّة عيانية، بها نبلغ إلى كيفيّة ومائيّة وجود مخصوصة؛ ربّ تنفيذ لابدّ له من التقوّم بإيقاع الحياة نفسها. هذا التقوّم بإيقاع الحياة العيانيّة نفسها هو التزمين. إنّ شرط تعريف الفلسفة إنما يبدأ أوّلاً بتزمين الفهم الذي نبنيه عن ذلك التعريف، وذلك بالظفر بوجه العينيّة الذي من شأنها كواقعة حياتيّة عيانية وليس كمشكل منطقيّ.

3-2- تزمين المِلك الأصيل:

إنّه لئن كان هيدغر(77) لا يزعم أنّ الفلسفة لا موضوع لها فهو لا يقبل بأن يكون هذا الموضوع من جنس موضوعات العلوم الموضوعيّة أي قائماً مستقلاً عن إمكانيّة معرفته؛ إنّ موضوع الفلسفة موجود بعدُ "هنا" أي حاضر عند المتفلسف من حيث هو يحيى، مادامت الفلسفة ليست سوى "معرفة تاريخيّة بالحياة العيانيّة" (نفسه، ص2). وهو ليس فقط حاضراً لديه بل هو يتوفّر بعدُ على نمط وجود-المبدأ الذي من شأنه. ولكن ما الذي يمنع المتفلسف من إتيانه؟ - إنّ ما يمنعه هو نمط وجوده من حيث هو يحيى دوماً في نطاق "ملك غير أصيل" لعالم-الذات الذي يخصّه. إنّ الوضع الابتدائيّ للذي يحيى هو الوضع غير الأصيل للحياة التي هي غافلة عن نمط عيانيتها غفولاً قاهراً. وهكذا فإنّ مهمّة تعريف الفلسفة لابدّ وأن تنهض بعمليّة تحرّر من نمط الملك غير الأصيل للحياة، وذلك بالانخراط في ما يسمّيه هيدغر "تزمين الملك الأصيل" (Zeitigung des eigentlichen Habens)، وهو مشكل وجه الطرافة فيه أنّه صياغة بدائية من "مسألة الوجود" (Seinsfrage) اللاحقة(78). فما معنى ذلك؟ - إنّ التزمين هو ما يحقق الانتقال من مستوى الملك غير الأصيل إلى مستوى الملك الأصيل، وذلك بإخراج الموضوع المراد تعريفه أي الفلسفة من خانة الملك غير الأصيل أي التي تتوفّر على الفلسفة كموضوعة خارجيّة معطاة، إلى خانة الملك الأصيل أي النهوض بالفلسفة كنمط مخصوص تماماً من الوجود: إنّ التزمين هو الكفّ عن أخذ الفلسفة بوصفها **موضوعة** للتعريف والانخراط في احتمالها بوصفها ضرباً من **الوجود** الخاص. إنّ الملك الأصيل ليس مجرّد امتلاك لما

---

(76) ر: هيدغر 1921-1922، ص31: "إنه إذا كانت الفلسفة شيئا، فيه يتوقف الأمر بوجه ما على العينيّة (die Konkretion) توقفاً حاسماً، فإنّ تعريفها المبدئيّ ينبغي أن يكون على نحو بحيث أنّه في ذات نفسه ينطوي عند نفسه على إحالة على العينيّة، وعلى الحقيقة على نحو بحيث أنّ **فهم التعريف** إنما يتمّ بحسب معنى التنفيذ والتزمين الذي يخصّه **في صلب العينيّة**."

(77) را: هيدغر 1921-1922، ص34: "إنّ الموضوع نفسه، المتعيّن في كيفيّة وجود-المبدأ، إنما هو هنا (da) على نحو غير أصيل، "مشاراً إليه صوريّاً"؛ إنّ المرء يحيى في ملك غير أصيل يأخذ وجهة تنفيذه المخصوصة من تزمين الملك الأصيل، ملك هو متعيّن رأساً بواسطة أخذ الوجهة هذه بوصفه ملكاً أصيلاً. إنّ الملك الأصيل عند عديد الموضوعات إنما هو بمعنى جذريّ وجود ما، نعني الوجود المخصوص الذي من شأن التنفيذي في كلّ وقت (je)، من شأن التزمين من أجل الكيان."

(78) Haar 1996، ص 73.

يُكتسب من الأشياء، بل هو وجود. الملك (Haben) وجود (Sein) متى أبصرنا بعينيّة المبدئيّ الذي فيه. إنّ التزمين هو إخراج الفلسفة من حيّز الملك إلى نطاق الوجود. وليس معنى الكيان (Existenz) غير طريقة احتمال التزمين الذي يُخرج الوجود من الملك. إنّ الحياة العيانيّة هي تنفيذ يأتي في كلّ وقت إلى عينيّته بواسطة التزمين، تزمين الملك ليصير وجوداً أي وضعيّة مخصوصة للفهم.

2-4- تزمين المشكلية:

نلاحظ أنّ هيدغر(79) يدعونا إلى التساؤلين التاليين: أوّلاً بأيّ معنى لا يكون البدء في الفلسفة إلا **إشكاليًا**؟ وثانياً كيف يظهر الطابع الكيرولوجيّ لهذا البدء؟

إنّ الربط بين التعريف والبدء ههنا هو ربط طريف لابدّ من استفهامه. فإنّ قصد هيدغر هو الكفّ عن اعتبار التعريف مطلباً اصطلاحيّاً، وتحويله إلى مشكلية. والمشكلية لا تعني ههنا صعوبة ناتجة عن فهم عاميّ أو أوّليّ لمفهوم غير تامّ التحديد أو مُساء استعماله، بل هي "وضعيّة" (Situation) عيانية لمن يزمع على التفلسف. المشكلية هي الطبيعة الخاصّة لكلّ بدء فلسفيّ. إنّ ما نسمّيه تعريفاً لعبارة الفلسفة ليس سوى الانخراط المتوعّر في احتمال وضعيّة عيانيّة يبدو أنّ المشكليّة هي حميّتها الخاصة. إنّ الأساس، أي ما به تكون الفلسفة قائمة بنفسها، لا يكون أصيلاً، أي متقوّماً بما هو حاسم فيها، إلاّ بقدر ما يحوّل مهمّة تعريف الفلسفة إلى "إدراك كيانيّ جذريّ" وإلى **تزمين إشكاليّ**، أي إلى احتمال زمانيّ لصعوبة الفلسفة احتمالاً تكون وسيلة تنفيذه هي الكيان الخاصّ نفسه. نحن لن نتفلسف، أي نحن لن نزمّن الصعوبة الأصليّة التي تتولّد عنها إمكانيّة الفلسفة، إلاّ بقدر ما نفلح في أن نكون ما هي أي زمانها الخاصّ كياناً عيانيّاً. لا تعريف للفلسفة إذن إلاّ بتزمين الإشكال الذي تنبجس عنه كيانيّاً. إنّ تحويل التعريف إلى إدراك كيانيّ وإلى تزمين إشكاليّ هو وحده الذي يعطي للمشكلية دلالتها الخاصّة: إنّه عندما يتحوّل التعريف من تدبير للمصطلح إلى تدبير للكيان تتصيّر المشكلية من صعوبة تقنيّة إلى ريبية أساسيّة. إنّ البدء الفلسفيّ إنما هو اضطلاع زمانيّ حادّ بالمشكلية بوصفها ريبيّة أساسيّة تنطوي في نفس الوقت على بداية الفلسفة ونهايتها انطواء أصليّاً. إنّه ليس ههنا منطقة وسطى بين زمان الصعوبة وزمان البدء. ولذلك لا يبدأ حقّاً في التفلسف إلاّ من أفلح في تزمين المشكلية التي تحفّ بالإمكانيّة البكر للفلسفة أي من أفلح في اعتناق تلك الريبية الأساسيّة كوضعيّة كيان وليس كعقبة كأداء في طريقه إلى نفسه. المشكلية البكر للتفلسف هي إذن باب الولوج إلى الحياة العيانيّة نفسها: ليست الفلسفة فلسفة الحياة من أجل أنّها تتّخذ من المعيش موضوعة لها وإنما من أجل أنّها تتقوّم أوّلاً من معاناة حادّة للمشكلية كمدخل لا محيد عنه إلى الحياة العيانيّة.

---

(79) را: هيدغر 1921-1922، ص35: "إنّ الأساس الأصيل للفلسفة إنما هو الإدراك الكياني الجذريّ **والتزمين للمشكلية** (Fraglichkeit)؛ أن نضع أنفسنا والحياة والتنفيذات الحاسمة ضمن المشكليّة هو الإدراك الأساسيّ لكلّ بل لأشدّ الإيضاح جذريّة. إنّ ريبيّة مفهومة هكذا فهم لَهيَ البدء ومن حيث هي بدء أصيل هي نهاية الفلسفة أيضاً. [..] إنّ المهمّ في البحث الفلسفيّ ليس فقط وضوح كيف يكون علينا أن نبرهن، وأيّ قابليّة للبرهنة تعترضنا، وإنما "متى" تكون اللحظة متوفّرة للنقاش الأصيل. إنّ هذا يمكن أن يُقدَم عليه، متى فهم المرء ماذا يعني التعريف، أي متى تمّ تنفيذ الولوج إلى **وضعية-البداهة** الأصليّة. [..] إنّه، من حيث هو وضعيّة الولوج الأصليّ إلى ما-[و]كيف-يكون-وجود الفلسفة، هو وضعيّة القرار الأصليّ لتنفيذ التفلسف (الكيان).
[..] إنّ على المرء أن يبصر بالصعوبات؛ هذا التكشيف وحده هو الذي يفتح الأفق الذي من شأن الحياة العيانيّة. إنّه فقط من حيث أنّني أتملك لنفسي هذا الملك المهيكل هكذا الذي من شأن القرار، من حيث أنّني أصير مبصراً فيه ومنه بخاصّة، إنما يكمن فيه الحافز الأساسيّ لتزمين التفلسف. [..] منغمسين في الأشكلة (Fragwürdigkeit) وأنتم لها متبصرون، ذلك يعني أن تدركوا الفلسفة إدراكاً أصيلاً. إنّ الأرضيّة الصلبة (أرضيّة [تعني هنا] شيئاً يزمّن نفسه دوماً بادئ ذي بدء، كما التملك) لتكمن في إدراك المشكليّة، وذلك يعني في **التزمين الجذريّ للتسآل**. "الإدراك" (Ergrifen) إنما هو الانشغال: أن نحتمل أنفسنا بشكل عينيّ إلى مهمّة البحث الصريحة وبشكل جذريّ إلى صلب القرار."

إنّ حرص هيدغر[80] على استجلاء الطرافة الخاصّة للمشكل الذي يعترض تعريف الفلسفة في بداعته لم يكن ناجماً عن تصدّ منهجيّ تقليديّ للصعوبة التي تكتنف الألفاظ عادة قبل تعريفها، بل كان يصدر عن اضطلاع حادّ بالعيانية الأصليّة التي تحفّ بإمكانية التفلسف بما هي تجربة كيانية قبل أن تكون مطلباً منهجيّاً. وأول عنصر عيانيّ على الإطلاق في الفلسفة هو طابعها الإشكاليّ. لذلك اتّخذ منه هيدغر مدخلاً ملكيّاً نحو إجلاء عيانيتها. لا ينتج التفلسف عن قرار يُتّخذ أبداً ومطلقاً للدخول في نطاق الفلسفة بل هو يتولّد عن انخراط سابق في تعقب الصعوبة الأصليّة التي تمنع سلفاً من ذلك الدّخول. إنّ تزمين المشكلية التي تحفّ بإمكانيّة التفلسف على نحو أصليّ هو باب النهوض بتأويل أصيل للعيانية.

وهذا التزمين هو حسب هيدغر مفعول معقد للطابع **الكيرولوجيّ** لزمان التفلسف: فنحن لن نبدأ في التفلسف متى شئنا بل متى تكون اللحظة متاحة عيانياً للنقاش الأصيل. ولكن متى ذلك؟ - يؤكّد هيدغر أنّ هذا "المتى" يُتاح عندما يتمّ الولوج إلى "وضعيّة-البداهة" الأصليّة أي متى فهمنا المعنى الوجيه للتعريف. نحن رأينا من قبلُ أنّ شرط الفلسفة ليس البداهة وإنما اللابداهة (نفسه، ص34). اللابداهة، أي المشكلية هي الوضعيّة المتوحّشة الأصليّة التي تنطلق منها كلّ إمكانيّة تفلسف أصيلة. إنّ "وضعيّة-البداهة" لا تعني إذن أكثر من العشرة الحادّة لوضعيّة اللابداهة بوصفها هي الوجه الوحيد الممكن لمعنى البداهة عند من يتفلسف. وذلك أنّ الانطلاق من اللابداهة أو المشكلية أو الريبية كوضعيّة أصليّة للتفلسف ليس أمراً مطلوباً لنفسه، وإنما من أجل الانتصار على تراث البداهة التقليدي وعلى اطمئنانه الكسول إلى التعريفات والبداهات التي تنقلب للتوّ إلى عقبات قاهرة أمام التفكير الأصيل. إنّ لحظة النقاش الأصيل لا تستمدّ إمكانها من البداهة بالمعنى التقليدي أي من التعريف المنطقيّ وإنما من وضعيّة هي التي **تزمّن** النقاش أي تحوّل طابع اللابداهة الأصليّ إلى بدء حاسم للتفلسف. - والزمان غير مأخوذ هنا كإطار أو بعدٍ للترتيب وإنما بوصفه "كيفيّة الحركيّة" (Wie der Bewegtheit) التي بها تتقوّم الحياة (نفسه، ص139). إنّ الزمان هو حركة حدوث الحياة؛ بيد أنّ هذا الحدوث ليس "موضوعيّاً" بل هو يتهيكل سلفاً بواسطة "كيفيّة تنفيذ العناية (Sorgenvollzug)" بالحياة العيانيّة التي تخصّنا (نفسه، ص137).

---

(80) را: هيدغر 1921-1922، ص152: "إنّه إنما بهذه المشكلية يبلغ التأويل الفلسفيّ للعيانية مبلغ الجدّ، وبلا ريب ليس على نحو بحيث يظنُّ الآن من جهته أنّ عليه العثور على قرار أبديّ مطلق، وإنما على نحو بحيث أنّه يزمّن ويحفظ المشكلية عينيّاً وضمن الاتّجاهات المتاحة عينيّاً وحسب، ولكن من جهة ما يحتمل راساً تنفيذ الولوج إلى الحياة العيانيّة في حيويّتها."

خاتمة:

إنّ هيدغر[81] يفترض أنّ لحظة النقاش الأصيل مستمدّة إذن من الطابع الكيرولوجيّ للحياة العيانيّة نفسه، وذلك من أجل أنّ التفلسف غير مأخوذ هنا أخذاً تقنيّاً وإنما بوصفه ممارسة "تأويليّة" (نفسه، ص86)، هي ضرب من العناية (Sorgen) الأصليّة بالحياة من حيث هي تجربة عيانية: إنّ العالم لا يُعاش إلاّ بقدر ما يعني؛ وهو لا يعني إلاّ بقدر ما يُعنى به. ربّ عناية تقترن بالتزمين اقتراناً حميماً، وذلك أنّ التفلسف الذي هو معنيّ ليس "تفكّراً" بالمعنى الكلاسيكيّ (نفسه، ص95) وإنما هو "سلوك" أي وجود الوجود (Seinssein) على نحو عيانيّ، وذلك يعني بخاصّة ضمن "إشكاليّة عينيّة" (نفسه، ص61). إنّ الفلسفة لا تعني بذلك سوى أنْ نتفلسف! (نفسه، ص43).

- إنّ علينا أن نسأل الآن: ماذا تبقى من "نموذجية" التجربة المسيحية في طريقة تفكير هيدغر؟ فقد يبدو أنّ هيدغر لم يسع ضمن درس فينومينولوجيا الدين لاستكشاف "البراديغم التاريخي للمسيحية" إلاّ من أجل أن "يحرّر" الفينومينولوجيا نفسها منه!؟[82]

(81) را: هيدغر 1921-1922، ص 137: "وإذا كان ذلك كذلك فإنّ لكلّ طريقة حدوث **طابعها الكيرولوجيّ** (العيانيّ المعيّن (χαιρος - زمان)، علاقتها المعيّنة بالزمان، أي بزمانـها، الذي يكمن في سياق تنفيذ العيانيّة. إنّ الكيرولوجيّ إنما يتضمّن تعيّنات مقوليّة، تتعلق بعلاقات الزمان (الصوريّة) في العيانيّ ومن أجله."

(82) Greisch 1996، ص 141.

الفصل الثالث

اكتشاف «اليومية» أو الانزياح

من سؤال «ما هو الزمان؟» إلى سؤال «من هو الزمان؟»

(1924/1921)

"إنّ ''اليومَ''، طبقاً لطابعه الانطولوجي، من حيث هو كيفية العيانية (الكيان)، إنما يمكن أن يُعيَّن على نحو تام، حين تصبح الظاهرة الأساسية للعيانية منظورة على نحو صريح: ''**الزمانية**'' (ليس مقولة، بل [مقام] كيانوي).

أمّا الآن فإنّه قد تعيّن انطلاقاً ممّا تقدّم حول هذا الأمر: أنّ للدّازين **عموميّته** **ورؤيته**. إنّ الدّازين يتحرّك ([وتلك] ظاهرة أساسيّة) ضمن ضرب معيّن من الكلام عن نفسه، [هو] **القيل والقال** (das Gerede). هذا الكلام "عن" نفسه إنما هو الطريقة العموميّة-الوسطيّة، التي ضمنها يأخذ الدّازين نفسه ويحفظ نفسه. [..] إنّ هذا القيل والقال هو بذلك الكيفيّة التي بها تكون تحت تصرّف الدّازين ذاته **تفسيريّة** معيّنة عن ذاته."

هيدغر 1923: 31-32

"إنما نحن نريد أن نعاود السؤال عمّاذا يكون الزمان زمانياً. إنّ الزمان هو كيفيّة. فإذا سُئل عن الزمان ماذا يكون، فلا ينبغي على المرء أن يتعلق من غير رويّة بجواب ما (أنّ كذا أو كذا هو الزمان)، جوابٍ ليس له أن يقول أبداً إلاّ ماذا ما. فإذا نحن لا نرى إلى الجواب، بل نعاود السؤال. فماذا يحدث للسؤال؟ إنّه قد تحوّل. ما هو الزمان؟ قد أصبح: من هو الزمان؟ وبصيغة أقرب: هل نحن أنفسنا الزمان؟ أو بصيغة أقرب أكثر: هل أنا زماني؟ [..] هكذا يكون الدّازين موجوداً-سؤَولاً."

هيدغر1924: 27.

تقديم

إنّ علينا أن نبيّن الآن طبيعة الخطوة التي قطعها هيدغر، تواليًا، في درس صيف 1923 الذي ألقاه بعنوان الأنطولوجيا. هرمينوطيقا العيانيّة (Ontologie. Hermeneutik der Faktizität)(1)، ثمّ في محاضرة 1924 بعنوان مفهوم الزمان (Der Begriff der Zeit)(2)، وذلك بالنظر إلى الغرض الذي يهمّنا، أي تكوّن مسألة الزمانيّة لدى هيدغر.

فيما يتعلّق بدرس صيف 1923، يبدو أنّ ما أُنجز فيه قد تمثّل أساساً في استكشاف أوّليّ جدّ طريف للمسألة التي سينذر لها هيدغر الفصل الرابع من قسم "الدّازين والزمانيّة" من كتاب 1927، ونعني مسألة "اليوميّة" (Alltäglichkeit). إنّ درس صيف 1923 إنما حقق مكسباً هرمينوطيقيا بالغ الخطورة هو الفلاح لأوّل مرّة في استثمار حاسم لمسألة الزمانيّة في بلورة تأويل أصيل للفهم اليوميّ للدازين، وذلك في صلب درس عنوانه "الانطولوجيا"، وهو ما يعني للتوّ نحواً من الشروع في إرساء اقتران فينومينولوجي أساسيّ بين فهم الزمان ومعنى الوجود على نحو غير مسبوق(3).

إنّ ذلك هو ما أعطت عنه محاضرة 1924 بعنوان مفهوم الزمان صيغة برنامجية حاسمة. ههنا رسم هيدغر جملة ملامح الانزياح من براديغم الوعي الديكارتي إلى استشكال لمعنى "الهُو" (das Selbst) على نحو طريف، انطوى في جوهره على انزياح غير مسبوق من السؤال الطبيعي "ما هو الزمان؟" (أرسطو) إلى السؤال الفينومينولوجي "من هو الزمان؟" (أغسطين).

ومن حيث أنّ اكتشاف "اليومية" هو بوجه ما الحدث الحاسم الذي أدّى إلى بلورة إشكالية الهُو في القسم المنشور من الوجود والزمان، ذلك " الكتاب الذي أعاد لليومية أهليتها الانطولوجية"(4)، فإنّ السؤال الهادي هنا هو: أيّ دور أدّاه اكتشاف مسألة "اليومية" في بلورة المنعرج "الهرمينوطيقي" لدى هيدغر الأول؟ - إنّ الأمر يتعلّق بالبحث في ملامح مهمة طريفة قد يمكن أن نشير إليها بعبارة "نقد العقل اليومي". ربّ مهمة يبدو أنّ هيدغر لم ينجح في بلورة بناها العامة ضمن درس صيف 1923 إلاّ بقدر ما وقف بحدة خاصة على عدم كفاية مفهوم الزمانية الذي يتوفّر عليه إلى ذلك التاريخ. وإنّ إيضاح الدلالة الأصيلة لمفهوم الزمان هو الذي نذر له محاضرة جويلية 1924، حيث توفّر هيدغر لأول مرة على الاصطلاح اللازم لتخريج مسألة الاقتران الداخلي بين فهم الأنا موجود لوجوده ومعنى الزمان الذي يتقوّم به، وذلك تحديداً على أساس مسألة "اليومية"(5).

---

(1) لم يُنشر هذا الدرس إلا سنة 1988.

(2) يبدو أنّ هذه المحاضرة قد ظلت غير منشورة إلى وقت قريب حيث ظهرت في ترجمة فرنسية سنة 1983 ثم في نصّها الأصلي سنة 1989.

(3) يقول Pöggeler 1989، ص10 [التشديد من عندنا]:" من طريق هذه الدوافع أتى هيدغر سنة 1923/1922 إلى **فينومينولوجيا هرمينوطيقية، هي في ماهيتها تأويل زمني**."

(4) Brisart 1988: 33 وما بعدها، ولكن مع تنبيه هذا الباحث إلى أنّ الأمر لا يتعلق بانتصار (امبريقي أو ريبي) لليومي بمعناه "العامي"، إذ أنّ مسألة الوجود (التي ستظهر بعد 1924) ليست ممكنة من غير قطع مع اليومي في معناه العامي أو الأنطي.

(5) في دراسة بعنوان **ابستيمولوجيا كيانوية**. *نقد هيدغري للمشروع الديكارتي* (*Existential Epistemology. A Heideggerian Critique of the Cartesian Project*) صدرت سنة 1986، حاول جون ريتشاردسن (John Richardson) أن ينهض بـ"إجابة هيدغرية" عن السؤال المركزي للابستيمولوجيا:" هل يمكننا أن نعرف وجود الموضوعات الفيزيائية؟" (1986: 1)، بحيث يقرأ كتاب **الوجود والزمان** بوصفه ينطوي على إجابة معيّنة عن المشكل الابيستيمولوجي بعامة، وذلك رغم أسلوبه غير التحليلي (ص2). - إنّ ما يجدر بنا أن نحتفظ به من هذه المحاولة ليس جرأتها على التنبيه على وجوه من

بذلك قد تكون مطالب هذا الفصل مرتسمة كالتالي:

1- بأيّ وجه يمكننا أن نفهم "هرمينوطيقا العيانية" بوصفها اكتشافاً لقارة "العقل اليومي"؟ (1923)

2- بأيّ معنى تنطوي محاضرة 1924 مفهوم الزمان على برنامج انزياح طريف من السؤال " ما هو الزمان؟" إلى السؤال " من هو الزمان؟"؟

§ 1- "هرمينوطيقا العيانية" أو في طوبيقا "العقل اليومي" (1923):

إنّ مصطلح "اليوميّة" (die Alltäglichkeit)(6)، لئن كان قد وُصف منذ الحصّة الأولى من درس شتاء 1919-1920 بأنّه يشير إلى " الوجود السطحيّ للنبرة غير المنبِّرة للحياة"، فإنّه لم يأخذ معناه الزماني الصريح إلاّ في درس صيف 1923(7).

ومن حيث أنّ البحث في سياق تكوّن مصطلح اليوميّة يستدعي استكشافاً سابقاً لخطّة درس صيف 1923(8) فنحن ننهض بذلك كما يلي: إنّ هذا الدرس يتكوّن من قسمين، لكلّ منهما مهامّه. فالقسم الأوّل الذي يهدف إلى إيضاح "سبلٍ إلى تفسير الدّازين في كلّ مرة (keitgliJewei)"(9)، قد نهض تواليا بتحديد معنى "الهرمينوطيقا" (الفصل 1)، وتوضيح "فكرة العيانيّة ومفهوم«الإنسان»" (الفصل2)(10)، والفحص عن "التفسيريّة الراهنة للرّاهن" (الفصل3)(11)، و"تحليل ارتباط التفسير بموضوعه في كل مرة" (الفصل 4)(12). أمّا القسم الثاني الذي يقصد إلى تبيين "السبيل الفينومينولوجية نحو هرمينوطيقا العيانيّة"، فقد اضطلع بتكشيف عن معنى "الفينومان والفينومينولوجيا" (الفصل1)، والإقرار بأنّ "الدّازين هو وجود في العالم" (الفصل2)(13)، وعرضٍ لطريقة "تشكيل الملك السابق"(orhabeV) الذي تنطلق منه هرمينوطيقا العيانيّة (الفصل3)، وتأويلٍ يقدّم " المدلوليّة بوصفها طابع اللقاء بالعالم" (الفصل4).

أمّا خطّتنا في الاشتغال على هذا الدّرس، فإنّها تقوم على النهوض بالمطالب التالية: أوّلاً ما هو سياق تكوّن مصطلح اليوميّة؟ وثانيا ما هي اليوميّة؟ وثالثا ما هي منزلة اليوميّة من مسألة الزمانيّة؟

1-1- تفسيريّة الرّاهن (Ausgelegtheit des Heute):

إنّ السياق العام لتكوّن مصطلح "اليوميّة" هو في بادئ الأمر اعتماد هيدغر "هرمينوطيقا العيانيّة" صيغة لعرض "الانطو-لوجيا"، وذلك يعني فهم "اللوغوس" بوصفه "تأويلا" واستفهام

التواشج بين خطة هيدغر في البحث وأسلوب "فلاسفة اللغة العادية" - مثلا: رفض الموقف "التمثيلي" بوصفه غير مشروع لأنه يخلف الموقف "اليومي" قبل-الفلسفي (ص6)، أو اتخاذ الاعتقادات وطرق الكلام اليومية بوصفها مقياسا للحكم على استعمال الفلاسفة الكلاسيكيين للألفاظ (ص11)، أو أنّ المشكل أو اللفظ الواحد يمكن أن يكون له معنى آخر في سياق آخر (ص109)- ولا في اعتبار "الفينومينولوجيا" إجابة أكثر أصالة عن إشكالية "الايبستيمولوجيا" (ص7)، بل بخاصة في التكشيف عن الدور الرئيس الذي أدّاه مفهوم "اليومية" في تخريج ضرب من "الايبستيمولوجيا الكيانوية". إنّ التواشج بين هيدغر وفلاسفة اللغة العادية إنما يصبح ذا دلالة عندما نقف على أنّ كلّ منهما يرد الفلسفة إلى مهمة "إعادتنا إلى اليومية من الوجهة الخاطئة للفلسفة التقليدية" (ص 126).

(6) عن دراسة خاصة لمسألة "اليومية" بوصفها منطلقا لتأويل مسألة "المعقولية"، را: Richardson 1986: 11-12.

(7) را: Kisiel 1993، ص490.

(8) عن إشارة جامعة لدلالة درس صيف 1923 را: Kisiel 1993: 274-275؛ Greisch 1994: 34-40؛ Haar 1996: 74-76؛ Jamme 1996: 227-228؛ Grondin 1989: 165 وما بعدها.

(9) "Wege der Auslegung des Daseins in seiner Jeweiligkeit".

(10) "Die Idee der Faktizität und der Begriff ''Mensch''".

(11) "Die heutige Ausgelegtheit des Heute".

(12) "Analyse des Bezogenseins der jeweiligen Auslegung auf ihren Gegenstand".

(13) "Dasein ist Sein in einer Welt".

"الوجود" بوصفه " عيانية". أمّا وجه هذا التغيير فهو الكفّ عن فهم الانطولوجيا من جهة كونها نظراً في "وجود-الموضوع"(Gegenstandsein) وتحويلها قِبلة "الدّازين" بوصفه "الموجود الحاسم في الإشكاليّة الفلسفيّة " من حيث أنه إنما "بالنسبة إلى الدّازين وانطلاقاً منه ومن أجله "توجد" الفلسفة" بما هي كذلك (هيدغر 1923، ص2-3).

إنّ هيدغر ينطلق من هذا الافتراض: أنّ أحد التعيينات القويّة للعيانية هو ما يسمّيه "الرّاهن" (das Heute)(14) (نفسه، ص29)، فيتحوّل بحثه إلى رصد للدلالة الدقيقة لنمط الوجود الذي يأتيه الدّازين في مقام "الراهن". ربّ رصد أخذ لدى هيدغر نحواً من "النقض" (نفسه، ص48) لما يسمّيه "التفسيريّة الراهنة للراهن"، كما تتجلى في مظهريْن أساسيين هما على التوالي "الوعي التاريخي" (نفسه، ص35-39) و"الفلسفة الراهنة" (نفسه، ص40-43). على أنّ اهتمام هيدغر بالراهن ههنا ليس من قبيل البحث عن "النزعات الهامة" في الحاضر ولا من قبيل "حفريات أنا معزول" (نفسه، ص30)؛ بل هي محاولة فهم "الراهن" من جهة ما هو بالنسبة للدّازين " يوميّة (Alltäglichkeit)، انغماس، في داخل العالم، كلام عليه، انشغال [به] " (نفسه، ص30)؛ ولذلك هو يفترض أنّ استفهام "الراهن" لا يتمّ على وجهه إلاّ إذا ما سبق ذلك فهمٌ للظاهرة الكبرى للدازين من حيث هو عيانية ويعني ظاهرة "الزمانيّة" (نفسه، ص31). -إنّ السياق الدقيق لتكوّن مصطلح اليوميّة كخطوة أساسيّة نحو استجلاء طبيعة الزمانيّة إنما هو محاولة هيدغر مساءلة "التفسيريّة الراهنة للراهن" كما تظهر للمعاصرين في نطاقيْ "التاريخ" و"الفلسفة"، وذلك تمهيداً للشروع في تخريج خاص لمسألة "اليوميّة" بوصفها المقام الأوجه لاستفهام معنى "الراهن".

فيم يتمثّل هذا النقض لتفسيريّة الراهن؟ - أمّا ما يتعلق بالوعي التاريخيّ(15)، فإنّ هذا النقض قد انصبّ على أطروحة شبنغلر(16) (Spengler) التي عرضها في كتابه انحطاط الغرب(17) (نفسه، ص37)، من حيث تنطوي على "فلسفة في الثقافة" تشتقّ إمكانها من انبعاث شكل ما من "الهيغليّة"(18)؛ أمّا عن نقض الفلسفة الراهنة، فقد اتّخذ من مخاصمة "الجدليّة" كظاهرة فلسفيّة سائدة غرضاً أساسيّاً له (نفسه، ص41). ونحن لن نأتي هنا إلاّ عن الوجه الأوّل من النقض من أجل أنّ الثاني سوف يكون موضوعاً لفحص خاص في موضع لاحق من بحثنا. إنّ المطلوب الآن هو تفحّص الطريقة التي نقض بها هيدغر الوعي التاريخيّ المعاصر بوصفه إجابة راهنة عن مسألة "الراهن".

---

(14) يستعمل هيدغر عبارة Heute للدلالة على معنى "اليومَ" في العربية ومعنى aujourd'hui في الفرنسية، ثم ينفذ من صفة heutig ما هو "راهن" إلى دلالة "اليومية" (die Alltäglichkeit)، وهو ما تعذّر علينا في العربية، لذلك سوف نضطرّ لاحقاً إلى نقل عبارة das Heute وصفة heutig بلفظة "الراهن" وليس بلفظة "اليومَ" أو "اليومي". را: Haar 1996: 74-76.

(15) حقيق بنا أن ننبّه إلى أنّ مساءلة هيدغر للوعي التاريخيّ بوصفه ظاهرة مخصوصة للعصر وخاصّة كونه صار سمة بارزة لفلسفة العصر من جهة ما تسمّي نفسها "فلسفة الثقافة" إنما هي تشخيص كان هيدغر قد شرع فيه منذ درس صيف 1919. لكنه في هذا الموضع السابق قد حاول تأوّل المسألة في جذورها التي تمتدّ إلى عصر التنوير الألمانيّ، وفي مصطلح لم يبلغ رشده الهرمينوطيقيّ اللازم. را: هيدغر 1919ب، ص 129-139.

(16) جاء في أحد هوامش الجزء 60 من **الطبعة الكاملة** (ص43) أنّ هيدغر قد تكلم عن "أوسفالد شبنغلر ومؤلفه «انحطاط الغرب»" في 1920.4.14. وذلك لا يعني فقط أنّ اهتمامه بهذه المسألة اهتمام مبكر، بل خاصّة أنّ نقضه للوعي التاريخي كخاصيّة حاسمة لتفسيريّة الراهن ليس مطلباً مؤقتاً وإنما هو معاودة لعين الصعوبة طالما هي تساهم بشكل أساسيّ في ارتسام إشكاليته.را: هيدغر 1920-1921، ص 42-43؛ وكيسيال 1993، ص161-162.

(17) را:

- Spengler, *Le déclin de l'occident*. Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle (Edition de 1922). Parties I et II. Traduit de l'allemand par M. Tazerout (Paris: Gallimard, 1976).

(18) Kisiel 1993: 125. Spengler 1922:ج I، ص 11-12، 53، 60؛ ج II، ص466.

نحن نكتفي في هذا التفحّص بالتكشيف عن أمرين هما عندنا أوكد من غيرهما، ألا وهما أوّلا "المعيار" (umriKrite) الذي احتكم إليه هيدغر في استجلاء تفسيريّة الراهن ضمن الوعي التاريخيّ؛ وثانياً طبيعة الاعتراض الأساسيّ الذي رفعه ضدّ النزعة التاريخوية لمعاصريه.

أ- راهنيّة الماضي:

إنّ قصد هيدغر(19) هو مساءلة الوعي التاريخيّ بوصفه الطريقة السائدة في تخريج مسألة الراهن؛ وهو يفي بهذا القصد بواسطة التنبيه إلى أنّ نمط تخريج معنى الراهن إنما ظلّ لدى المعاصرين تابعاً لطريقتهم في تصوّر الماضي: إنّ الوعي التاريخيّ الذي هو مكسب من المكاسب الكبرى للفكر المعاصر لا يستمدّ معناه من واقعة الحاضر وإنما من طريقة معيّنة في تدبير الماضي. إنّ وجه الطرافة في هذا التنبيه هو أنّه مكّن هيدغر من تأويل ظاهرة تكوّن العلوم التاريخيّة (nhistorische) ليس بوصفها مشكلاً ابيستيمولوجيًّا كما كان الحال سنة 1915، وإنما باعتبارها "علامة" (Anzeichen) على تفسيريّة راهنة (heutige) للراهن، تعبّر عن نمط من وجود الحياة العيانية بالنسبة إلى دازين خاصّ بعصر ما. إنّ الراهن الحاليّ (eeutH gedas jeweili) لا يسلك إزاء الماضي بنفس الطريقة "في كلّ مرة "، وذلك أنّ السلوك إزاء الماضي ليس سوى "علامة"، أي عارض تفسيريّ عن طريقة معيّنة في احتمال الحاضر. إنّ الحاضر هو نمط وجود الدّازين في "عصره" أي في "الهُنا" الحاليّ الذي هو فيه، وكما يُفسَّر الحاضر يُفهم الماضي. بيد أنّ ذلك يعني أنّ هذا المعيار أي أنّ تصوّر الماضي مجانس من الدّاخل لكيفيّة احتمال الحاضر، ليس سوى عنصر صوريّ عن ظاهرة أساسيّة أكثر حسماً منه في التعبير عن العيانيّة، ألا وهي ظاهرة "الزمانيّة". وهكذا ينبّه هيدغر تنبيها حادّاً إلى أنّ فهم الراهن لا يتمّ من غير استفهام سابق لطبيعة الزمانيّة التي تشدّها. إنّ نقض الوعي التاريخيّ ههنا يهدف للتوّ إلى تهيئة الأفق للبحث في المقام الأوجه لمساءلة الراهن، أي مقام الزمانيّة، وذلك يعني كما سنرى مقام "اليوميّة". - إنّ الوعي التاريخيّ، الذي هو النمط المعاصر في احتمال معنى الراهن والذي اعتمد العلوم التاريخيّة مقياساً للولوج إلى "الحياة الماضية" أو "الدازين الماضي" (vergangenes Dasein)، إنما لم يفهم من الراهنيّة إلا راهنيّة الماضي، وذلك أنّه يفترض أنّ "موضوع" التاريخ لا يمكن أن يكون سوى "الماضي" وأنّ مهمّته ليست سوى "موضعة الماضي" "(des VergangenengenständlichunegVerg). هذا النحو من التصوّر لدلالة الماضي أدّى إلى تقديم الحياة الماضية بوصفها ضربا من "التعبير" عن "روح ثقافيّة" هي بمثابة "موضعة للذاتيّ" بعامة، تنتهي إلى فرض "الأسلوب الحالي للثقافة" (jeweilige Stil der Kultur)، وبسط الثقافة بوصفها "جهازاً عضويّاً" (Organismus) أو "حياة قائمة بنفسها" (نفسه، ص36). وهكذا يتّضح أنّ الوعي التاريخيّ السائد لئن اتّخذ تفسيريّة الراهن غرضاً له، فإنّه لم يصب من الراهن غير طريقة تدبير الماضي بوصفه الهيئة الزمانيّة المخصوصة للحياة أي للدازين الخاص في هذا العصر.

ب- أطروحة شبنغلر: انحطاط الحاضر:

إنّ علينا أن نستفهم عن سبب حرص هيدغر على مساءلة أطروحة شبنغلر ومن ثمّة أن نفهم وظيفة نقضها في بلورة مسألة الراهن كمدخل خاصّ لتكوّن مصطلح اليوميّة. - ومن الحقيق أن ننبّه إلى أنّ هيدغر كان قد شرع بعدُ في مناقشة أطروحة شبنغلرمنذ درس شتاء 1920-1921، حيث تعرّض لها في نطاق بحثه عن الطرق التي تمّت بها مسألة "نزاع الحياة ضدّ التاريخيّ" في التقليد الغربيّ (هيدغر1920-1921، ص 42-43). إنّ أطروحة شبنغلر، التي تجد في عنوان "انحطاط الغرب"

---

(19) يقول هيدغر 1923، ص 35-36: " إنّ أخذ الوعي التاريخيّ بوصفه مؤشراً على تفسيريّة الراهن إنما يحرّكه المعيار التالي:
إنّ الطريقة التي بها ينظر عصر ما (الراهن الحاليّ) إلى الماضي (دازينٌ ما أو للدّازين الماضي الذي من شأنه) ويدّعيه، يحفظه أو يتلفه، إنما هي علامة على كيف يقف حاضرٌ ما إزاء نفسه، كيف يوجد من حيث هو دازين في "الهنا" الذي من شأنه. وهذا المعيار ذاته ليس سوى [عنصر] صوريّ معيّن بالنسبة إلى طابع أساسيّ للعيانيّة، زمانيتها.
إنّ مقياس راهنيّة الماضي التي من شأننا يمكن أن يُتحقق منها من جهة علوم-الروح التاريخيّة."

صيغتها العليا، قد بدت لهيدغر ههنا بوصفها جهداً حثيثاً نحو إقرار هذه المواقف: أوّلاً التنبيه على أنّ وجه الضعف في علم التاريخ السائد هو حرصه على اعتبار "الحاضر" (wartenGeg) الغربيّ "زاوية نظر" (Standpunkt) حاسمة، أي موجّهة سلفاً لكلّ فهم للراهن واللاراهن(20)؛ وثانياً السعي إلى جعل علم التاريخ "غير تابع" لهذه "المشروطية التاريخيّة للحاضر"(21)؛ وثالثاً اعتبار هذا التغيير بمثابة "فعل كوبرنيكيّ"(22)، غرضه هو "نزع الطابع المطلق عن الحاضر" و"دمجه في السيرورة الموضوعيّة للحدوث التاريخيّ"(23)؛ وأخيراً أنّ "تأمين الحاضر ضدّ التاريخ" يمكن أن يُتوصّل إليه عندما "يكون الحاضر ذاته منظوراً إليه بشكل تاريخيّ"(نفسه، ص 35، 51، 53).

- أمّا وجه الجدّة في اهتمام هيدغر بأطروحة شبنغلر في درس صيف 1923(24)، فهو أنّه قد شرع هذه المرّة في استشكال طريف لها خرج به من عرض مسألة مطروحة على الفكر المعاصر هي العلاقة بين الحياة والتاريخ، إلى مساءلة أكثر طرافة لكيفيّة النهوض بمسألة الراهن بواسطة الوعي التاريخيّ، وذلك كعارض هرمينوطيقي عن إشكاليّة لم يبلورها أحد من قبلُ هي إشكاليّة اليوميّة، من جهة ما هي سياق دقيق لمساءلة معنى الوجود الذي من شأن الإنسان بما هو دازين، أي من جهة ما هي مسألة انطولوجية، وليس معرفية.

إنّ هذا النحو من التخريج(25) يحوّل أطروحة شبنغلر من موقف ابيستيمولوجي صادر في سياق مناقشة علم التاريخ إلى موقف روحيّ جدّ خطير، من شأنه أن يلقي ضوءً طريفاً على تفسيريّة الراهن التي توجّه تصوّر الغرب لتاريخه. وذلك عندما افترض شبنغلر أنّ أصل وتطوّر الوعي التاريخيّ الحديث لا ينكشف حقاً إلاّ بقدر ما نعيد هذا الوعي إلى ضرب "الثقافة" التي تولّد عنها -هذه الثقافة التي هي خاصيّة الغرب وليست سوى غربيّة. وإذا أخذنا هذا الموقف على علاته الخاصّة يصبح بيّنا أن قصد شبنغلر هو التكشيف عن "الفرادة" التاريخيّة الحادّة لكل ثقافة(26)، من حيث أنّها في آخر المطاف "أسلوب" روحيّ مغاير جذريّا لكلّ أسلوب آخر(هيدغر1923، ص201).. وذلك أنّ كلّ "دازين ماض" إنما هو حسب شبنغلر "مساو" لكلّ دازين ماض آخر، فليس له عليه أيّة "أولويّة" مهما كانت الثقافة التي صدر عنها (هيدغر1923، ص37)(27). وهذا يعني أنّ علم التاريخ لا يكون "موضوعياً" طالما هو خاضع "للموقع الاعتباطيّ للملاحظ" أي "الحاضر" الذي ينظر منه. إنّ الغرض ليس إنتاج معرفة عن الوعي التاريخيّ ما هو، بل إقامة "مسافة موضوعيّة" عن "الماضي"، وذلك بالكشف عن "الطريقة" التي بها "يقيم" (enlverwei) في الحاضر عند مساءلته لهذا الماضي. فإذا استقام له ذلك كان قادراً عندئذ على إقامة المسافة عينها إزاء "الحاضر" ولكن أيضاً إزاء "المستقبل" (هيدغر1923، ص55-56).

أمّا وجه اعتراض هيدغر على أطروحة شبنغلر فقد قام على التنبيه إلى أنّها إنما صدرت عن تصوّر يستمدّ من "تاريخ الفنّ" نموذجيّته (هيدغر 1923، ص38)(28)؛ وذلك يعني بخاصّة أنّها اعتمدت على موضوعة "الأسلوب" (tilS) لتخريج طريقة الوعي التاريخيّ في الاضطلاع بمسألة "الماضي" (هيدغر1923، ص52). ولكن إلى أيّ مدى يمكن لتاريخ الفنّ أن يكون سنداً "أصيلا" لهكذا

---

(20) قا: Spengler 1922: ج I، ص35.
(21) نفسه: جI، ص101-102.
(22) نفسه: جI، ص30، 37، 51، 102.
(23) نفسه: جI ص35-38.
(24) قا: Haar 1996: 75.
(25) يقول هيدغر (1923: 37، 56): " إنّ شبنغلر قد وفر لهذه الطريقة في النظر إلى الماضي العبارة المتسقة والموفقة [..] إنّ شبنغلر ليمثل الوعي التاريخيّ الراهن، كما ينبغي أن يدرك نفسه بحسب إمكاناته الخاصّة."
(26) قا: Spengler 1922 جI ص103.
(27) قا: نفسه: ج I ص28-30.
(28) نفسه: جI ص18، 58.

مطلب؟ - إنّ الأمر يتعلق حسب هيدغر بضرب من "سوء استعمال" (gebrauchβiM) لتاريخ الفنّ ومن ثمّة بنحو من "سوء الفهم" (Miβverstehen) لمقامه (هيدغر 1923، ص57).

1-2- ما هي «اليوميّة»؟

إنّ علينا الآن أن نفحص عن تكوّن مصطلح اليوميّة في السياق القريب الذي من شأنه. – ينطلق هيدغر من تعريف الدّازين بوصفه ليس شيئاً آخر سوى "العيانية"؛ وهو مصطلح وجه الطرافة فيه هو أنّه يعيّن معنى الزمانيّة في صلب معنى الدّازين على نحو أصليّ. ولذلك فغرضنا فيما يلي أن نتعقب درجات تكوّن مصطلح اليوميّة، كما اكتشفها هيدغر اكتشافاً ما يزال بعيداً عن الصيغ الصارمة لنصّ 1927. ونحن نوزّع جهدنا القريب إلى خطوتين: أولاهما تعرض طبيعة السياق الهرمينوطيقي الذي أتى فيه هيدغر إلى تهيئة القول في بنى اليوميّة؛ ربّ سياق هو الكشف عن خاصية أساسيّة للدازين هي خاصية "الوجود-في-كلّ-مرّة" (Jeweiligkeit)؛ والثانية تقدّم إحصاء لبنى اليوميّة كما استكشفها هيدغر بوصفها تتجلى في المظاهر التالية: "العموميّة" (Öffentlichkeit) و"القيل والقال" (redeGe) و"الوسطيّة" (ichkeitlDurchschnitt) و"الهُمْ" (das Man). ونحن نأتي فيما يلي على هذه المظاهر تواليا بوصفها تتمّ عن اكتشاف غير مسبوق لقارة "العقل اليومي" الذي كان الشك الديكارتي يقوم على وضعه خارج الاعتبار.

أ- الدّازين والوجود- في- كلّ- مرّة (eitkJeweilig):

إنّ ما يهمّنا هنا ليس العيانيّة بحدّ ذاتها وإنما وجه إخراج هيدغر(29) للعيانية بوصفها تؤدّي عنده دورين طريفين: أوّلاً من جهة ما ترادف معنى "الدّازين" نفسه؛ وثانياً من حيث هي مقترنة من الدّاخل بدلالة الوجود "في-كلّ-مرّة"(gkeitlieweiJ). – ويبدو أنّ دلالة "في-كلّ-مرّة" هي ههنا السياق القريب الذي قاد هيدغر أوّل الأمر إلى استكشاف مصطلح "اليوميّة". فما معنى "في-كلّ-مرّة"؟ لابدّ أن ننبّه إلى ثراء المعجم الذي يحفّ بهذه العبارة في لغة هيدغر، فهو ما لبث ينشّط جملة الإمكانات الدلاليّة التي تنطوي عليها انطواء يوقره الكلام اليوميّ نفسه في اللسان الألماني: إنّه يعتمل الصفة والظّرف(jeweilig) والفعل (verweilen) والإسم (die Weile) زيادة على المصطلح (Jeweiligkeit)(30). إنّ قصد هيدغر هو التنبيه على الاقتران السابق بين ما هو "خاصّ" (eigen) في نمط الوجود الذي من شأن الدّازين وبين ما هو "عيانيّ" في ذلك الوجود: الخاصّ ليس خاصيّة مجرّدة من خاصيات "الأنا" الكلاسيكيّ تُستنبط أو تُبنى، لأنّ الخصوصيّة إنما هي "كيفيّة وجود" (نفسه، ص7). إنّ معنى الدّازين مستمدّ من هذا النحو من "الخصوصيّة": إنّ الدّازين إنما هو "الدّازين الخاصّ" فحسب. إنّ الدّازين يكون ما هو سلفا من غير تقدير خارج أو متأخّر عنه. هذا النمط من الوجود الذي يكون قد كان بعدُ هو "العيانيّة": إنّ العيانيّة هي حسب هيدغر الدّازين الخاص الذي من شأننا في كلّ وقت (نفسه، ص29). – "في كل وقت" (je) أي على نحو لا فكاك عنه وهو ما يسمه هيدغر بأنّه يحدث "في كلّ مرّة" (jeweilig، jeweils). في "كلّ" (-je) "مرّة" (Weile): لا تعني ههنا ما يقع "أبديّا" (je) كما أنّ "المرّة" لا تدلّ على "ديمومة" (Weile) مجرّدة. إنّ الوجود "في-كلّ-مرّة" ليس "أبديّة"

---

(29) را: هيدغر 1923، ص 7: " إنّ **العيانيّة** هي التخصيص لطابع-الوجود الذي **للدّازين** "الخاص" "الذي من شأننا". وبشكل أدقّ تعني العبارة: هذا الدّازين **في-كلّ-مرّة** (*jeweilig*) [..] من حيث يوجد "**هنا**"(*da*) **على-نمط-الوجود** ضمن طابع-الوجود الذي من شانه. أن يوجد-هنا **على-نمط-الوجود** (Seinsmäβig) لا يعني أبداً [أن يوجد] أوّلاً بوصفه **موضوعاً** للحدس والتعيين الحدسيّ [..] وإنما الدّازين يوجد بالنسبة لذاته **هنا** ضمن كيفيّة الوجود الأخصّ الذي له. إنّ كيفيّة الوجود تفتح وتحدّ "الهُنا" الممكن في كلّ مرة (jeweils)."

(30) من اللافت للنّظر أنّ هذا المصطلح الطريف "Jeweiligkeit" سوف يغيب عن معجم **الوجود والزمان**، حيث لن نعثر إلاّ على الصفة (jeweilige، jeweiligen) والظّرف (jeweilig، jeweils). غير أنّ هذا الغياب ليس تخليًا عن هذا المستوى من الاستشكال وإنما هو انصراف إلى ما هو أكثر إخراجاً له، ونعني مصطلح "اليوميّة" نفسه. را: هيدغر 1926-1927، ص370.

ولا هو "ديمومة"، إنه ما تعنيه لفظة "الحال" في العربيّة أي "الوقت الذي أنت فيه"(31): إنّ الدّازين يوجد في الحال الذي هو فيه وجودا هو وجوده الذي يخصّه. الوجود في كلّ مرّة هو حاليّ-الوجود الذي لا ينفكّ الدّازين عن أن يكونه من فرط أنّه خاصّ. في كلّ مرّة أي في كلّ حال يكون فيه الدّازين "على-نمط-الوجود" (seinsmäβig): نمط-الوجود هو "الهُنا"(a-D) لا من حيث هو ظرف مكان وإنما من جهة ما هو كيفيّة عيانية للموجود الذي اختُصّ بهكذا وجود. إنّه "في كلّ مرّة" يوجد الدّازين على نمط "الهُنا" الذي يخصّه. إنّ "الهُنا" ضرب من الوجود الذي يأتيه الدّازين من نفسه بوصفه هو "حاله" التي تخصّه أي "الوقت-الذي-هو-فيه" مرّةً مرّةً. ليس الدّازين إذن "موضوعاً" للمعرفة من قِبل "ذات" عارفة، وإنما هو "كيفيّة" وجود، يفترض هيدغر أنّ "الهُنا" هو إمكانه الأساسيّ. إنّ الدّازين "عيانيّ" لأنّه يوجد "هنا" "في كلّ مرة"؛ وهو يوجد "على-نمط-الوجود" لأنّه ليس "موضوعا". إنّ هدف هيدغر هو بذلك الانزياح من مبحث العيانيّة إلى الزمانيّة الخبيئة التي فيها، وهو ما بدأ في التكشيف عنه بواسطة مبحث "في-كلّ-مرّة"؛ لكنّ هذا المطلب غير متاح إلاّ بقدر ما يكفّ عن التحديق إلى الدّازين بوصفه موضوعاً، والانخراط في مساءلته من جهة كيفيّة "الهُنا" التي يتقوّم بها "في-كلّ-مرّة". ولكن كيف؟

إنّ وجه الطرافة في إجابة هيدغر هنا(32) هو استبصار معنى "المُقام" (das Verweilen) في معنى الوجود "في-كلّ-مرّة" (itdie Jeweiligke): إنّ الوجود اليوميّ إنما هو ضرب من المُقام ضمن الزمانيّة؛ ربّ مُقام وجه الأصالة فيه أنّه ليس إقامة اعتباطيّة في هذا النمط من الراهن أو ذاك، بل هو مُقام (Verweilen) له "وقته" (Weile). إنّ الدّازين لا يقيم في هذا الوقت أو ذاك في غير شيء بل بحسب حاجة في الوجود يقضيها، وذلك أنّ ما يحدث في-كلّ-مرّة إنما يحدث وفق ضرب من المُقام ومن أجله. من أجل ذلك يفترض هيدغر أنّ المُقام في العالم اليوميّ (هيدغر1923، ص90،88) ليس هو بالضرورة مُقاماً "فاحصاً" (betrachtendes)، أي سلوكاً معرفيّاً يفحص العالم بوصفه موضوعاً، وإنما هو بالدرجة الأولى ضرب من "الانشغال" بالعالم بما هو "مدلولية" (Bedeutsamkeit) (هيدغر1923، ص93): إنّ أيّ شيء به ينشغل الدّازين إنما هو ضرورة أمر يتوقف عليه مدلول وجوده. إنّ المُـقام هو بذلك مؤسّس على الانشغال بالعالم بقدر ما يتوقف عليه معنى الوجود. ذلك أنّ المُقام متى لم يكن زمانيّا انقلب إلى تسكّع في العالم كمكان خالٍ من المعنى. وإنّ مقصد كلّ دازين هو الانزياح بمعنى وجوده من المكان المجرّد إلى المُقام، وذلك بامتشاق "بادئ-الأمر" (Zunächst) بوصفه مدخلاً خاصّاً إلى الوجود اليوميّ كحال طريف يأتيه الدّازين "غالب-الأمر" (zumeist): المُقام هو تعوّد الوجود في-كل-مرة كحال خاصّة لا فكاك عنها. إنّ ذلك هو معنى التزمّن: إنّ المُقام لا يكون حالاً كيانيّاً إلاّ متى أصبح عمليّة تزمّن داخليّة للدّازين، يفترض هيدغر أنّ "الانشغال" (die gnisorBes) هو المقام الوجيه لاحتمالها. أن يتزمّن المُـقام يعني أن يأخذ الوجود غالب-الأمر وجهاً للترقي إلى وجوده، وذلك يعني أن يشرع في الانعتاق من ربقة الوجود اليوميّ بحثاً عن أفق الوجود الخاصّ. هذا الوجود الخاص يبدأ في التكوّن عندما يبدأ الدّازين في الوجود على نمط الانشغال أي في أخذ العناية بوجوده في العالم غرضاً حاسماً له.

ب- طوبيقا العقل اليومي: العموميّة والقيل والقال والوسطيّة والهَمْ

إنّ المقصد ههنا هو استكشاف التعيّنات الأساسيّة لليوميّة كما تظهر في مواضع الفهم اليومي الذي يحمله الدازين عن نفسه. ونحن نحصي هنا العموميّة والقيل والقال والوسطيّة والهَمْ بوصفها

---

(31) را: ابن منظور، **لسان العرب**، ج 1، مصدر مذكور مادة "حول".

(32) يقول هيدغر1923، ص87: "إنّ الوجود-في-كل-مرة يعني موقفاً محدّداً، فيه تجد اليوميّة نفسها، متحدّدة بواسطة [ضرب من] بادئ الأمر (Zunächst) في-كل-مرة، الذي يوجد هنا ضمن مُقام ما عنده.
إنّ هذا **المُقام عند** - إنما له وقته، المكوث-الذي-يوافق **زمانيّة** اليوميّة، مُقام عند - ضمن امتداد ما للزمانيّة. إنّ مثل هذا المُقام ليس هو في-بادئ-الأمر وفي-غالب-الأمر بالمُقام التأمّليّ فقط، وإنما هو بخاصّة وجود-مشغول بشيء ما [..] إنّ المُقام من حيث هو تسكّع (müβig Herumstehen) لا يصبح هو نفسه مفهوماً إلا بوصفه يتزمّن ضمن المُقام-غالب-الأمر الذي من شأن وجود-الترقي نحو شيء ما، الذي من شأن "انشغال" ما بمعنى مخصوص تماماً."

المظاهر الحاسمة التي منها تتهيكل دلالة "المعقولية" اليومية للدازين بما هو في هيئة "الهُم"(33).

بعد أن عيّن هيدغر الوجود-في-كل-مرة مقاماً مخصوصاً لوصف الدرجة الصفر من يوميّة الدّازين ها هو يشرع في التكشيف عن الدرجات اللاحقة من هذه اليوميّة: فالعموميّة هي هذا النحو من انفتاح الدّازين على الراهن في مقام الوجود في كلّ مرة. إنّ الراهن راهن في كل مرة على أوجه عدّة. والعموميّة هي وجه من وجوه راهنيّة الراهن بالنسبة إلى الدّازين، وذلك يعني أنّ العموميّة طريقة من طرق تقديم الراهن لنفسه بوصفه أحد حقول الدّازين. إنّها إذن حقل يصبح فيه البصر بالموجود الذي هو الدّازين ممكنا. ولكن كيف؟

إنّ هيدغر(34) يفترض أنّ مقام تنفيذ العموميّة هو "الكلام عن" بعامّة: إنّ القيل والقال هو المدخل الذي يركبه الدّازين نحو الوجود العموميّ. إنّ الدّازين لا يرى إلاّ ما يُقال فيما هو عموميّ.و إنّ الكلام الذي يكون دوماً قد قيل بعدُ إنما هو العين التي يرى منها الدّازين إلى وجه الوجود العموميّ الذي يظهر فيه. من أجل ذلك ليس الكلام وسيلة تُستعمل من خارج فيُغني عنها غيرها متى أمكن، وإنما هو مقام وجود مخصوص لا يختاره الدّازين ولا يخترعه بل يتحرّك ضمنه كحقل سابق عليه. إنّ الوجود العموميّ للدازين هو نفسه طريقة معيّنة في الكلام عن نفسه، ولكن مع فارق أساسيّ هو أنّ ما يتكلم فيه قد قيل بعدُ. إنّه لا يستطيع أن يقول عن نفسه إلاّ ما يُقال وما قيل. لكنّ ما قيل ليس مقولاً يمكن السكوت عنه من قِبل أنّه لا يوافق المقام، بل هو مقام القول نفسه أي الإمكان المفتوح سلفاً على كلّ كلام لأنّه هو الذي رتّبه على نحو عموميّ.

من أجل ذلك ليس القيل والقال العموميّ موضعاً للفرادة أو الندرة، وإنما هو موضع لوجود وسطيّ يشترك فيه كلّ دازين من فرط أنّه مثل كلّ الآخرين. إنّ الوسطيّة هي صفة الدّازين الذي يركب ما هو عموميّ نحو ما هو عموميّ: إنّها الوجود الذي يخترقه العموميّ من أقصاه إلى أقصاه. إنّه نمط من الوجود الذي لا يختصّ به أيّ دازين لنفسه، وذلك أنّه هو ما به يكون مفتوحاً على كلّ دازين آخر. ههنا في الفضاء العموميّ من طريق القيل والقال وعلى نمط الوسطيّة لن يعود الدّازين دازين وإنما يتحوّل من حيث لا يحتسب إلى "هُمْ" (Man sda) هو مهندس البعد العمومي للدازين(35) أو إلى "إنسان بلا

---

(33) قا: Keller 1999: 158 وما بعدها. – صنع هذا الباحث الانغلوسكسوني ردّاً قوياً على أطروحة بعض الشراح "البراغماتيين" (مثل هيبار دريفوس Hubert Dreyfus) القاضية بأنّ مقام "الهُم" ليس فقط واحداً من البنى الأساسية للدازين اليومي بل إنّه ثمة " وظيفة موجبة للهُم: الامتثال للسائد بوصفه مصدراً للمعقولية" كما يقول عنوان أحد بحوث دريفوس (The Positive of the One: Conformity as the Source of Intelligibility). نحن نستطرف أطروحة دريفوس لأنّها تستثمر براديغم اللغة المعاصر في فهم مسألة "الهُم" الهيدغرية. لكنّنا نشاطر كيلار في ضرورة تنسيب الفهم البراغماتي لهيدغر لأنّه قد ينتهي إلى إغفال لطروحة هيدغر الأول حول "الزمانية بوصفها مصدر المعقولية" (temporality as the source of intelligibility)، حسب عبارة رشيقة لهذا الباحث الأنغلوسكسوني، وليس "اللغة" أو "الهُم" (ص 156-183).

(34) يقول هيدغر (1923: 31-32، 48): " إنّ ''اليومَ'' (''das ''Heute)34، طبقاً لطابعه الانطولوجي، من حيث هو كيفية العيانية (الكيان)، إنما يمكن أن يُعيَّن على نحو تام، حين تصبح الظاهرة الأساسية للعيانية منظورة على نحو صريح: ''**الزمانية**'' (ليس مقولة، بل [مقام] كيانوي).

أمّا الآن فإنّه قد تعيّن انطلاقاً ممّا تقدّم حول هذا الأمر: أنّ للدّازين **عموميّته ورؤيته**. إنّ الدّازين يتحرّك ([وتلك] ظاهرة أساسيّة) ضمن ضرب معيّن من الكلام عن نفسه، [هو] **القيل والقال** (*das Gerede*). هذا الكلام "عن" نفسه إنما هو الطريقة العموميّة-الوسطيّة، التي ضمنها يأخذ الدّازين نفسه ويحفظ نفسه. إنّ ثمّة في القيل والقال إدراكاً سابقاً معيّناً يملكه الدازين عن نفسه: ''**بوصفه ماذا**'' الهادي، الذي فيه يخاطب ''نفسه''. إنّ هذا القيل والقال هو بذلك الكيفيّة التي بها تكون تحت تصرّف الدّازين ذاته **تفسيريّة** معيّنة عن ذاته.[..]

[..] وتحديداً من أجل أنّها [تفسيرية الراهن] تشكّل العموميّة وبما هي كذلك **الوسطيّة** (Durchschnittlichkeit)التي ضمنها يكون من اليسير لكلّ واحد أن يرافق وأن يوجد عندها، فإنّه لا يبقى دونها شيء، ممّا يحدث، ممنوعا. إنّ القيل والقال يتقوّل كلّ شيء في نحو من عدم-الإحساس التّام بالاختلاف. ومن جهة ما هي هذه الوسطيّة، "في بادئ الأمر" المأمون، في بادئ الأمر الذي هو في غالب الأمر، فإنّ العموميّة إنما هي طريقة-الوجود التي من شأن "**الهُمْ**" (*Man*): هُمْ قالوا، هم سمعوا، هم حكوا [..]. إنّ القيل والقال لا ينتمي إلى أحد، لا أحد بكفيل بأنّ الهُم قد قالها. "

(35) را: Keller 1999: 158-160. ينبّهنا هذا الباحث إلى الدلالة الملتبسة التي التصقت بمصطلح "الهُمْ": فهو من جهة

صفات"، كما يقول عنوان كتاب شهير، إليه يُنسب كلّ ما يفعل وما يقول. إنّ الهُمْ هو "لا أحد" (das Niema''n''d)، ولا أحد هو "قناع" (eine Maske) يلبسه الدّازين في حديثه عن نفسه من أجل أنّه هو الوجه الذي يلاقي به نفسه (هيدغر1923، ص32). العموميّة والقيل والقال والوسطيّة والـهُمْ هي المواضع الأساسيّة لتفسيريّة الراهن التي يأتيها الدّازين في كل مرة.

ولكن كيف تتجلى اليوميّة في هذه المواضع؟ - إنّ العموميّ هو ما يحدث في-كلّ-مرّة؛ هو إذن الصورة الخاصّة للراهن من حيث ما يؤخذ بوصفه الحال الذي يلاقي فيه الدّازين نفسه. إنّ العموميّ راهن أي حاليّ دوماً، مثلما أنّ الكلام عنه وفيه إنما هو حاليّ دوماً. من أجل ذلك فالقيل والقال هو على عكس ما يظهر ليس ما قيل أي ما فات وقت قوله ومضى، بل هو ما قيل في كلّ مرّة أي ما يُقال في كلّ حال يكون الدّازين ساكنه. إنّ ما قيل سيُقال إذن في كلّ مرّة: من أجل ذلك فإنّ القيل والقال إنما هو سلوك يوميّ للنهوض بالراهن في عنصر الكلام. إنّ القيل والقال هو ما به يحقق الدّازين راهنيّته في كل مرة. ومن قِبل أنّ القيل والقال هو نمط وجود وسطيّ مفتوح لكلّ مراهن للراهن فإنّ كلّ دازين إنما يفتتح وجوده بمراهنة الراهن أي باحتمال الوسطيّة كمدخل أساسيّ للانخراط في اليوميّة. إنّ الوسطيّة هي إذن الوجود "في بادئ الأمر" (hstcZunä) من حيث أنّ كلّ افتتاح للوجود لابدّ له من ابتداء. ولكن من أجل أنّ الابتداء في الوجود ليس مغايراً لكلّ الابتداءات السابقة واللاحقة فإنّ كلّ "في بادئ الأمر" إنما يتحوّل من نفسه إلى "في غالب الأمر" (Zumeist): إنّ الدّازين يبدأ "في أوّل الأمر" بما يكون قد بدأ به وما سيبدأ به "في غالب الأمر". إنّ الوسطيّة هي نمط وجود يضيّع دلالة الأوّليّة والغالبيّة بصهرها في ضرب من الراهنيّة المفتوحة: ابدأ متى شئت، فأنت لا تفعل غير استئناف الابتداء العموميّ الذي بدأ به كلّ دازين. وفي عمق هذه الوسطيّة التي يضيع عندها أوّل الأمر مع غالب الأمر يتحوّل الدّازين إلى "هُمْ" هو قناع عموميّ للراهن ولا أحد بلا زمان يخصّه من فرط أنّه يراهن الراهن في يوميّة لا يمكن أن يكون فيها ابتداء مخصوص. إنّ زمان الهُمْ هو زمان لا ابتداء فيه لأنّه يكون دوماً قد ابتدأ بعدُ. - إنّ تفسيريّة الراهن هنا هي إذن ضرب من تدبير اليوميّ في مظاهره التي لا يبذل الدّازين في اعتمالها سوى أنّه يعتنقها كنمط وجود مشترك يبدأ منه في اتّجاه نفسه. إنّ الراهن هو إذن ما يمدّ الدّازين بمضمونه الأوّل وبطريقة وجوده الأولى. وهكذا ينكشف لنا أنّ الدّازين منذ أوّل أمره ليس هو نفسه بل هو "الهُمْ" الراهن والعمومي الذي يجد نفسه عنده كطريق وحيد إلى نفسه. إنّ أوّل نمط من وجود الدّازين هو إذن "عموميته" و"راهنيته"(36).

1-3- اليوميّة والزمانيّة:

إنّ المطلوب هنا هو أن نستفهم: بأيّ معنى يمكن لليوميّة أن "تخصّص" (rtcharakterisie) الزمانيّة؟

لقد رأينا أنّ اليوميّة تتهيكل هي نفسها بجملة من بنى الراهن أحصاها هيدغر في "العموميّة" و"الوسطيّة" و"القيل والقال" و"الهُمْ". وذلك يعني أنّ علينا أن نستوضح كيف تخصّص اليوميّةُ زمانيّة الدّازين بحيث يعني التخصيص ضرباً معيّناً من احتمال بنى الراهن المذكورة في صلب الزمانيّة التي

مفهوم "وجودي" (existentialist) يشير إلى "هَوِية (identity) واعتقادات" تعمّم علينا، ومن ثم هو ينطوي على "نقد للمجتمع"، ومن جهة هو مفهوم "براغماتي" (pragmatist)، هو مفتاح "العموميّة" (publicity) و"التجربة المشتركة" للإنسان. وموقف هذا الباحث هو أنّ ما يميّز هيدغر بخاصة هو التصرّف على نحو يجعل من الدلالتين *الوجودية والبراغماتية* تتأسّسان في همّه الانطولوجي.

(36) يقول هيدغر (1923: 48): " إنّ الدّازين في كلّ مرّة إنما يوجد هنا في الوجود-في-كلّ-مرّة الذي من شأنه. إنّ الرّاهن هو الرّاهن الرّاهن. إنّ طريقةً ما (*eine*)، ضمنها يحضر الرّاهن بنفسه، ضمنها يبصر المرء (man) هكذا بعدُ بأمر ما مثل الدّازين، إنما هي **العموميّة** (Öffentlichkeit). إنّ العموميّة تتحقق في بعض أن يتكلم عن -، أن يمتلك آراء حول-، أن يدّعي وأن يحادث."

من شأن الدّازين. فهل يعني ذلك أنّ الزمانيّة لا تعني ههنا سوى الراهن الراهن فحسب؟ أم أنّ بين الزمانيّة والراهن فرقاً لطيفاً لابدّ من استجلائه؟ ولكن بأيّ وجه يمكن لليوميّة أن تحقق همزة الوصل بين الوجود على نمط الراهن والوجود على نمط الزمانيّة؟

نحن نجد أنّ الخيط الرقيق للشروع في الإجابة عن وجه ما من المطلوب لدى هيدغر(37) هو مصطلح "المدرك السابق" (Vorgriff)(38): إنّ اليوميّة هي ما يحقق "المدرك السابق" عن الزمانيّة. - المدرك السابق ههنا، وكما جاء في نص هيدغر (1923، ص 85)، هو ما توفره عبارة اليوميّة من تمفصل أوّليّ ومن ثمّة من ظفر ابتدائيّ بمعنى الزمانيّة(39). ذلك هو معنى "التخصيص" المقصود. أمّا كيفيّة تحقق هذا التخصيص في بنى صريحة فنحن نسجّل في درس صيف 1923 وجود بنيتيْن أساسيّتين قامتا بدور التخصيص اليوميّ للزمانيّة، ألا وهما "الفضول" (ierugdie Ne) (هيدغر 1923، ص62، 64-65)، و"الانشغال" (rgnisdie Beso) (نفسه، ص101-103). ونحن نأتي فيما يلي على تفصيل هاتين البنيتين.

أ- حبّ-الاطّلاع (die Neugier):

لقد عرض هيدغر إلى مصطلح "er die Neugi" منذ درس صيف1921، وذلك في سياق تأويله لمقطع من اعترافات أغسطينوس (هيدغر1921، ص224-227)، يتعلق بمعنى "الغواية" (tentatio)، غواية التعلق الحسيّ بالعالم. ههنا طرح هيدغر مسألة "التحديق الفضوليّ بالعالم"(40)، حيث تعلّق الأمر بنحو من "إرادة-النظر البسيطة" (das bloβe Sehenwollen)، وهو ما يسمّيه هيدغر "حب-الاطلاع العاري" (نفسه، ص224). إنّ حبّ-الاطلاع هو إذن في معناه البدائيّ ضرب من "النظر" من جهة ما يعني النظر "استجلابا" (Vorgeben) للموضوع أمام الرائيّ (نفسه، ص225). على أنّه لا ينبغي أن نأخذ النظر في معناه الحسّيّ البسيط، بل النظر من جهة ما هو في نفس الوقت "تلفت إلى" الموجود و"اعتبار له" و"تجربة عيانيّة عينيّة" عليه (نفسه، ص226)(41).

- أمّا في درس صيف 1923 الذي نحن بصدده، فإنّ هيدغر قد استأنف البحث في معنى حب-الاطلاع في نطاق استكشافه للطريقة السائدة في تفسير الدّازين الراهن في التاريخ والفلسفة؛ ربّ طريقة يجد هيدغر أنّها تقوم على السعي إلى "ترتيب الزمانيّ ضمن الأبديّ"، في محاولة يائسة يهدف منها متفلسفة الوقت إلى التفوّق على هيغل (هيدغر1923، ص59) باتّخاذ الزمانيّ والعينيّ نقطة انطلاق لذلك التفسير. أمّا نقطة اعتراض هيدغر فهي التنبيه إلى أنّ الزمانيّ ليس هو "ما يكون متتبّعاً"، وإنما هو "ما منه يأخذ الترتيب انطلاقه" (نفسه، ص59). – إنّه في سياق نقض تفسير المعاصرين للدازين الراهن إنما أتى هيدغر إلى التكشيف عن "حب-الاطلاع" بوصفه ضرباً مخصوصاً من "السلوك الهادي" (das Verhaltenefühhrend) للتفلسف (نفسه، ص61).

(37) يقول هيدغر (1923، ص85): " إنّ اليوميّة إنما تخصّص زمانيّة الدّازين (المدرك السابق(Vorgriff)). وإنّ من شأن اليوميّة أن تختصّ بوسطيّة معيّنة للدّازين، "الهُمْ"، حيث تقبع خصوصيّة الدّازين وأصالته الممكنة مخفية."

(38) المدرك السابق(Vorgriff) أحد ثلاثة مصطلحات طريفة اعتمدها هيدغر لارتسام الوضعيّة الهرمينوطيقيّة، والمصطلحان الآخران هما "المِلك السابق" (Vorhabe) الذي تكوّن منذ درس صيف 1921 و"النظرة السابقة" (Vorsicht) الذي سيظهر في درس شتاء 1923-1924. ر.ا: كيسيال 1993، ص508-509.

(39) Kisiel 1993، ص508.

(40) العبارة هي (1921، ص224):

«Das neugierige Sich-Umsehen in der Welt»

(41) Kisiel 1993، ص210-212.

ما هو حب-الاطلاع؟ - لابدّ أن ننبّه هنا، في استكشاف هيدغر(42) لمعنى die Neugier، إلى المعنى الاشتقاقيّ للفظ الألمانيّ، وذلك أنّه يصرّف مع معناه الاصطلاحيّ صلة طريفة: إنّ لفظة ergiNeu- مركّبة من معنييْ "الجديد" (neu) و"الشغف" (die Gier)، فيكون المعنى الحرفيّ في الألماني هو "الشغف بالجديد" أو "حب-الجديد". إنّ حب-الاطلاع أو الفضول شغف بالجديد، وذلك يعني بالراهن من جهة المستقبل. إنّ الفضول هو النمط الأساسيّ للارتباط بالراهن من حيث هو نمط من السلوك إزاء الموجود. ومقصد هيدغر هو إذن محاولة الارتقاء من المعنى العاميّ للفضول بما هو فضول "منجذب" (gezogen) إلى موضوعه خاضع له، إلى حب-الاطلاع الفلسفيّ بما هو "نظر" يختصّ بالاستقلال عن الراهن وتملك الإمكان الخاص والاهتداء بذاته والإطلاقية. هل يتوفر هذا الضرب من الفضول في الفلسفة الراهنه؟ - يبدو أنّ الإجابة سالبة، وذلك أنّها فلسفة ما تزال تستمدّ من الراهن أساس تفسيرها للدازين، وذلك يعني من منطق العموميّ وخططه. متى يصبح الفضول حب-اطلاع فلسفيّا؟ - عندما يتحرّر من تفسيريّة الراهن ويتحوّل إلى فضول مستقلّ؛ ووجه الاستقلال هنا هو أنّه يستمدّ من إمكانه الأخصّ بنيته. إنّ حب-الاطلاع فلسفيّ عندما يكون مطلقاً أي منصرفاً انصرافاً جذريّاً إلى استبصار وجه الوجود اليوميّ في عيانيته، وليس كما يعرضه الراهن الراهن. من أجل ذلك فحب-الاطلاع إنما يبدأ في كلّ مرة من ضرب من "التفسير-الذاتي" للفضول نفسه: هو ذاتيّ من قبل أنّ مستقلّ ومطلق؛ لكنّ ذلك لا يمنعه من أن يكون أوّلاً فضولاً. إنّ هذه الأوّليّة هي التي تدعو إلى إعادة تحقيق معنى الفضول.

وهو تحقيق يقوده هذا السؤال: أنّى يكون للفضول صلة أساسيّة بالزمانيّة؟ - إنّ تأويلاً جديداً لمعنى الفضول هو ما ارتآه هيدغر لتخريج وجه الصلة بين المصطلحين. فالفضول التاريخيّ الراهن لا يهتمّ بالماضي إلاّ بقدر ما ينظر إليه بوصفه "وجودا-قد-صار-بعدُ" (Gewesensein)؛ كذلك فإنّ حب-الاطلاع الفلسفيّ الراهن لا يحدّق إلى غرضه أي "جملة الموجودات" (هيدغر1923، ص40) إلاّ من جهة ما هو نحو من "الوجود-الدائم-على-النحو-الذي-هو-عليه" (Immersosein). إنّ الفضول إنما هو في الحالتين "نظر" إلى الدّازين على نحو يؤدّي فيه تعيّنُ الزمان دوراً هامّاً (نفسه، ص65). - من أجل ذلك عمد هيدغر إلى البحث في الفضول بوصفه ظاهرة زمانيّة أساسيّة يشير إليها بعبارة "الحركيّة" (teiBewegth).

حقيق علينا أن ننبّه إلى أنّ هيدغر(43) قد أجرى ههنا تحويراً طريفاً على معنى "الحركية" يخرجه من استعماله التقليديّ الذي ظلّ سائداً إلى حدّ كانط أي معناه الطبيعيّ، وحمّله معنى انطولوجيا يطلقه على الموجود على نمط الدّازين: إنّ الحركة التي من شأن الدّازين هي كيفيّة وجود، وذلك أنّ

(42) يقول هيدغر 1923، ص 62: " إنّ هذا الوجود-في-كلّ-مكان-و-في-لا-مكان الذي من شأن [فعل]المعرفة الفلسفيّة ليس هو بالفضول المنجذب البسيط، وإنما هو **الفضول** بمعنى واسع المستقلّ، البالغ بنفسه إلى إمكانيته الخاصة، **الهادي ذاته، المطلق.**

فمن حيث هي طريقة تفسير توجد الفلسفة هي أيضاً في نطاق العموميّة؛ إنّها **توجد** ههنا على طريقة كلّ ما هو عموميّ، أي أنّه يستحضر نفسه هو ذاته في هذه؛ [..] إنّ التفسير-الذاتيّ للفضول المستقلّ بنفسه إنما يخبر بذلك على نحو عموميّ عمّا يهمّ هذا [الفضول] ذاته، وعمّا يحصل تحديداً ضمن استقلاليته."

(43) يقول هيدغر 1923، ص65: " إنّ الظاهرة الأساسيّة للفضول إنما ينبغي أن يُرفع النقاب عنها مقوليّاً:

1- بوصفها شيئاً مثل **حركيّة** ما للدّازين ذاته، لكنّ ذلك يعني أنّه ينبغي أن نفهم، وأن نبرز بواسطة تحليل مبين وبصير، بأيّ دلالة يكون الدّازين شيئاً ما مثل الحركيّة، حركيّة [بمعنى] كيفيّة من شأن الزمانيّة، من شأن العيانيّة. [..]

2- الفضول بما هو حركيّة على نحو بحيث أنّ الدّازين الذي "تكون-"ـه (''das sie ''ist) إنما يملك ضمنها هو ذاته هنا هكذا بنية أساسيّة مقوليّة للظاهرة الحياتيّة-الانطولوجيّة التي من شأن الدّازين ضمن كيفيّة **مِلك**-نفسه-ههنا. بذلك تصبح البنية الانطولوجية لظاهرة التفسيرية منظورة، بمعنى، إنّ ما قد قُدّم أوّلَ الأمر في شكل أطروحات، إنما اكتسب الآن الإمكانية الظواهرية لإشارته؛ إنّ خصائص التفسيرية ترفع النقاب عن نفسها بوصفها مقولات الدازين بما هو كذلك، بمعنى بوصفها كيانويات."

الدازين لا ينتقل في المكان الطبيعيّ، ولا في الزمان الطبيعيّ، بل هو يتحرّك ضمن معنى الوجود الذي يخصّه. التحرّك في الوجود هو وجه احتمال كيفيّة الوجود بوصفها واقعة أصليّة. هذا النحو من الحركة الانطولوجية التي من شأن الدّازين هو معنى الزمانيّة.

وإنّ مقصد هيدغر هو التنقل من مستوى تفسير الراهن الذي يوقره الوعي التاريخيّ والفلسفيّ السائدين إلى مستوى الأساس الخفيّ الذي يصدران عنه من حيث لا يدريان. هذا الأساس الخفيّ هو ظاهرة حب-الاطلاع من حيث هو ضرب من الاستبصار للدازين بما هو حركيّة انطولوجية. كيف نوضّح حب-الاطلاع "مقوليّا"؟- يستعمل هيدغر ههنا عبارة "مقولات الدازين"، وهي عبارة وجه الطرافة فيها أنّه يوازنها بعبارة "الكيانويات" (Existenzialien) (نفسه، ص66): إنّ المقوليّ هو الكيانويّ وقد انقلب من وصف للكيان إلى صورة انطولوجية للتعبير عن معنى وجوده. إنّ حب-الاطلاع إذن ضرب من الكيانوي أي إمكانيّة توجّه في الكيان بحسب نمط وجود الدّازين. إنّه في هذا السياق إنما يقترح هيدغر مصطلح "الحركيّة" (Bewegtheit): إنّ حب-الاطلاع ضرب من الحركيّة الخاصّة بالدّازين بما هو وجود في العالم.

وإنّ هيدغر ينبّه للتوّ إلى أنّ معنى الحركيّة هنا زمانيّ: إنّ الحركيّة "كيفيّة" من شأن الزمانيّة، لكنّه يردف من شأن العيانيّة. حب-الاطلاع هو حركة الدّازين إزاء العالم، وذلك يعني عيانياً أنّه يوجد "هنا"، في "الهُنا" الكيانوي الذي هو نمط وجوده الخاصّ. أمّا زمانيّا فحب-الاطلاع/حب-الجديد هو احتمال الراهن ولكن باستبصار ما هو "خاص" بالدّازين فيه، وليس بركوب موجة العموميّ التي تصرّفه؛ وما هو خاصّ بالدّازين في كل مرة هو ما يشير إليه هيدغر بعبارة منحوتة هي "مِلك-الذات-هُنا" (Sich-da-Haben). إنّ حب-الاطلاع حركيّة زمانيّة عندما يفلح في أن يستبصر طريقة "ملك" الدّازين لذاته في الهُنا الذي يخصّه. كيف يملك الدّازين ذاته؟- إنّ الكيف هنا هو الحركة، وذلك يعني الزمان الكيرولوجي للحياة العيانيّة (هيدغر1923، ص101). حب-الاطلاع مهيكِل للدازين لأنّه يهبه كيفيّة مِلك ذاته.

إنّ وجه الطرافة لدى هيدغر هنا(44) يكمن في ثلاثة اجتهادات متواشجة: أ- رد "وجود" الدازين إلى معنى "الراهن" بحيث ليس له من معنى لـ"ذاته" سوى "اليوم" الذي هو فيه، وذلك علامة على الدور الذي أدّاه اكتشاف قارة "اليومية" في الاهتداء إلى إشكالية تأويل الوجود في أفق الزمان التي تقننت لاحقاً في برنامج الانطولوجيا الأساسية. إنّ تفحّص "اليومي" هو الذي قاد هيدغر مسألة الزمانية" وليس العكس، كما قد يظهر من طريقة كتابة الوجود والزمان. ب- أنّ "اليومي" لا معنى له سوى ما يقوله عن نفسه، بحيث أنّ بنية اليومية ليست سوى كلامها عن نفسها، أي أنّه لا قوام لما هو يومي سوى "التفسيرية" (die Ausgelegtheit) التي ينتجها عن نفسه. إنّ الدازين اليومي "حاضر" من خلال "تفسيرية الراهن" التي يقيمها في كل مرة. إنّ اللغة اليومية هي إذن بنية اليومية ولا وجود لما هو يومي خارج اللغة العادية. إنّ الزمان هو بذلك ليس سوى طريقتنا اليومية في تفسيره لأنفسنا. ج- أنّ ما نسميه

---

(44) يقول هيدغر (1923، ص79-80): " بواسطة فحص أوّليّ للدازين ضمن الراهن الذي من شأنه، أبرز فيه، من زاوية نظر الظاهرة الأساسيّة [المشار إليها بلفظة] "تفسيريّة"، توجّهان في التفسير، انكشفا كطريقتين ضمنهما يتكلّم الدّازين بشكل مخصوص إلى نفسه وعن نفسه، وذلك يعني يجعل نفسه لنفسه حاضراً ويبقى عند هذا الحضور. إنّ هذا النحو من مِلك-نفسه-هنا (Sichselbstdahaben) المخصّص هكذا الذي من شأن الدّازين إنما يرى إلى نفسه بذلك، ضمن الوعي التاريخيّ، في ضرب الوجود الذي من شأن وجود-متصيّر (Gewesenseins) بعينه، وضمن الفلسفة، في ضرب الوجود الذي من شأن وجودِ-دائم-الوجود-الذي-له (Immersoseins). إنّه ضمن هذين التوجّهين في التفسير، أي ضمن الظاهرة الأساسيّة [المشار إليها بلفظة] تفسيريّة، إنما تنكشف ظاهرةُ **الفضول** (*Neugier*)، وعلى الحقيقة كيفيّة سلوكِ-ذاتيّ ما (وجودٍ ما) ضمن وجودٍ-متوجّهٍ نحو شيء ما عارفٍ-معيّنٍ [له].
إنّ هذه الظاهرة لتستحقّ بخاصّة أن تُستبصر، بحيث أنّ الدّازين نفسه يتجلى فيها بحسب خواصّ وجوده المعيّنة وذلك طبقاً للطابع الرئيسيّ للبحث الهرمينوطيقي. وبشكل أكثر تصريحاً من ذي قبل إنما ينبغي على الدّازين ذاته تبعاً لذلك أن يكون قابلاً للإبصار ضمن الحقل الموضوعاتيّ للفحص."

"الفضول" هو لا يعدو أن يكون نمطاً من "ملك-النفس" بواسطة تفسيرية الراهن؛ وإنّ هيدغر لم يأخذه مأخذاً "هرمينوطيقيا" جدياً إلاّ من أجل أنّه مظهر يتجلى فيه الدازين اليومي في خصائصه مجتمعة. فالفضول هو سلوك هرمينوطيقي إزاء الراهن وليس ملكة عابثة.

ب- الانشغال (die Besorgnis):

يهمّنا مصطلح "الانشغال" (Besorgnis) من جهة ما يشير إلى المفصل الأخير من المستوى الأوّل من تكوّن المسألة الزمانيّة لدى هيدغر إلى حدود 1923. ووجه الأهمّية فيه أنّه يدشّن تدشيناً حاسماً محاولة هيدغر تأوّل الزمانية انطلاقاً من مسألة "العناية"(Sorge) حيث ستصبح هذه المسألة الخيط الانطولوجي الحاسم لبلورة معنى الزمانية في كتاب الوجود والزمان(45) (هيدغر1926، الفقرة 65).

يلفت نظرنا هنا الطريق الذي انتهجه هيدغر(46) في تدبير معنى الانشغال بوصفه هادياً على المعنى الأصيل للزمانيّة. ونحن نسجّل ثلاثة مواضع يجدر بنا الوقوف عندها، ألا وهي: أوّلاً المعاني الزمانيّة البدائيّة للانشغال؛ وثانياً الانشغال بوصفه مظهراً خاصاً عن زمانية الدازين؛ وثالثاً أنّ العناية بما هي الوجود-في-العالم لا تتفتّح إلاّ ضمن التزمين. – إنّ وجه الطرافة في إخراج هيدغر لمعنى الانشغال أنّه يلتقطه بحرص حادّ من الوضعيات اليوميّة للدازين مثل الابتداء والانتهاء والقرب والبعد في الوقت والحاصل بعدُ والمنتظر. هذه الوضعيات اليوميّة هي ما يشير إليه بعبارة اللحظات الكيرولوجيّة للزمان.

والمقصود بذلك هو اللحظات التي يدبّر فيها الدّازين كيفيّة وجوده ضمن الهنا الأساسيّ الذي يخصّه، نعني العالم من حيث هو الهُنا الذي طابعُ وجوده هو "طابع-الملاقاة" (der Begegnischarakter) (هيدغر1923، ص101): إنّ الانشغال هو جملة من اللحظات التي يتمّ من خلالها تدبير الهُنا اليوميّ للدازين تدبيراً كيرولوجيا، أي تدبيراً يترجم كلّ ضرب من الهُنا في دلالة زمانيّة يصبح معها احتمال الوجود في العالم أكثر أصالة. إنّ "ما ليس بعدُ" و"ما هو بعدُ" و"ما هو إلى

---

(45) من الملاحظ أنّ هيدغر لئن أبقى على مصطلحيْ "الانشغال" و"العناية" في معجم كتاب **الوجود والزمان** فإنه قد أجرى عليهما تعديلاً لغويّاً لافتاً للنظر: ففي حين يميل هيدغر إلى استعمال لفظتيْ Besorgnis وSorgen في نصوص 1923 يطالعنا معجم 1926 بانصراف تامّ إلى عبارتيْ Besorgen وSorge، لا يربكه غير استعمالات تعدّ على الأصابع، ثلاثة للفظة Besorgnis(1926، ص192، 197، 289)؛ أمّا Sorgen فقد اختفت ولم تحضر إلاّ في صيغة الفعل sorgen (نفسه، ص 174). ومعنى هذا التعديل هو إخراج هيدغر معنى Besorgnis من المستوى الانطولوجيّ واعتبارها مشكلاً انطيّا (ontisch) (نفسه، ص192). أمّا اختفاء Sorgen لفائدة Sorge فيبدو التزاماً اصطلاحيّاً فحسب، مادمنا نعثر في درس 1923 نفسه على استعمال متبادل للفظتيْ Sorgen وSorge (مثلاً: 1923، ص101-103).

(46) يقول هيدغر1923، ص101-103: " إنّ الموجود-هنا (das Daseiende) يلاقيـ[نا] ضمن كيفيّة الوجود-المشغول، أي ضمن الهنا، الذي هو عارض ضمن انشغال(Besorgen) ما. [..] فإنّه بما هو مشغول بالمعنى الواسع إنما يملك الدّازين الملاقي **زمانيته** الخاصّة. إنّ المشغول يوجد هنا بوصفه ما ليس بعدُ، بوصفه ما يكون أوّلاً من أجل-، بوصفه بعدُ، بوصفه يقرب-من، بوصفه إلى حدّ الآن، بوصفه أوّل الأمر، بوصفه آخر الأمر. إنّ ذلك من شأنه أن يخصّص بوصفه اللحظات **الكيرولوجيّة** للدازين. وإنما انطلاقاً من هذه الزمانيّة تصبح كلّ اللحظات الأساسيّة للزمان مفهومة لأوّل مرة.[..]

إنّ الطريقة الأصيلة للوجود نفسه في عالم ما إنما هي العناية (Sorgen) [..]. العناية بما هي كذلك هي تحديداً ما يملك العالم هنا على نحو أصليّ وما يطرح الزمانية على نحو بحيث يلاقيـ[نا] العالم لأجلها وفيها.[..] إنّ الوجود ضمن الكيفيّة التي من شأن مثل هذه العناية إنما هو **الانشغال**(die *Besorgnis*).[..] إنّ العناية وجود-في-العالم ولا ينبغي أن تُتأوّل بوصفها فعلاً في نطاق الوعي.

[..] إنّ الحياة توجد هنا ضمن اليوميّة بوصفها عالماً مُلاقياً، عالماً مشغولاً وبالعناية مأخوذاً.[..] وإنّه ضمن طابع الوجود الذي من شأن العناية يكمن [السبب] في أنّها إنما في التزمين، في التنفيذ الذي يخصّها هي تتفتّح. ففي نطاق المألوف والعموميّة الذين من شأن اليوميّة تختفي العناية؛ غير أنّ ذلك لا يعني أنّها تضمحلّ، بل أنّها لم تعد تنكشف، إنّها محجوبة. إنّ الانشغال والإحاطة (Umgang) يملكان مظهراً قريباً من **خلوّ البال** (Sorglosigkeit)."

حدّ الآن" وغيرها من الوضعيات اليوميّة هي الحوافز البدائيّة للانشغال أمام العالم المُلاقي. إننا لا ننشغل بما هو غائب تماماً عنّا بل بما يستدعينا إليه من فرط أنّه يحضر بغيابه.

إنّ هذا المعطى الأوّلي يتحوّل للتوّ إلى خاصيّة جوهريّة للدازين ما إن تصبح هذه الزمانيّة الكيرولوجية اليوميّة خيطاً هادياً لفهم اللحظات الأساسيّة لمعنى الزمان أي أبعاد الماضي والحاضر والمستقبل. إنّ هذه الأبعاد الثلاثة ستنكشف في ضوء الطابع الكيرولوجي للهُنا اليوميّ بمثابة لحظات واحدة في صلب دازين واحد: بمعنى أنّ الانفصال المجرّد بينها، من جهة ما هي ثلاثة أبعاد لا يمكن لها أن تلتقي في وجود واحد، سينقلب إلى سوء فهم ضدّها. إنّ الدّازين لا ينشغل بالماضي إلاّ من باب الانشغال بما هو "بعدُ" (schon)، كما أنّه لا ينشغل بالمستقبل إلاّ من باب الانشغال بما "ليس بعدُ" (noch nicht) وبما هو "آخر الأمر" (schlieβlich)، أمّا الحاضر فهو منشغَل به من باب الانشغال بما "يقرب-من" (nahezu) وما هو "إلى حدّ الآن" (bis jetzt) وما هو "أوّل الأمر" (fürs erste).

إنّ الزمانيّة اليوميّة، من حيث هي زمانية كيرولوجية، هي إذن المصدر الذي تنبع منه إمكانية أصيلة لمساءلة معنى الزمان وليس أيّ مصدر آخر. إنّ ما يقود الإنسان إلى مساءلة الزمان ليس ما يحدث في الطبيعة بل ما يحرّكه إلى الانشغال بما يحدث له. وبقدر ما ينشغل بالهُنا اليوميّ يحتدّ احتمال الدّازين لزمانيته.

إنّ في هذا السياق الدقيق أتى هيدغر إلى اعتمال مسألة العناية؛ ووجه الطرافة في درس صيف 1923 هو أنّ الانشغال هو الذي يؤدّي الدور الهرمينوطيقي الذي سيقلّده هيدغر لمصطلح العناية في كتاب 1927. لذلك فالعناية لفظ مستعمل هنا تحت لواء مصطلح الانشغال ومن أجله. أمّا السياق الذي احتاج فيه هيدغر لمعنى العناية فهو بحثه عن تأويل أصيل لدلالة الوجود "في" العالم: بأيّ وجه يجدر بنا أن نأخذ معنى "في" ههنا؟ أيّ ضرب من الظرفيّة هي ظرفيّة الـ"في-العالم"؟

- هنا اقترح هيدغر معنى "العناية" بوصفه هو معنى الظرفيّة المقصود: إنّ معنى "في" هو معنى المُـقام في العالم من حيث هو مُقام منشغل بالعالم في طابع-الملاقاة الذي يخصّه (هيدغر1923، ص102). هذا النحو من المُقام هو العناية. بيد أنّ هذه العناية لا تكون سلوكاً انطولوجياً إلاّ عندما تصبح عناية بالمُقام "في" العالم أي "انشغالا".

فإنّ الانشغال هو الذي يترجم العناية كضرب من المُقام المنشغل بالعالم إلى حركة زمانيّة. وهذا التأويل الزمانيّ للعناية هو ما يخرجها تماماً من التصوّر التقليديّ لها بوصفها فعلاً يتمّ في نطاق الوعي: إنّ معنى العناية هنا ليس ممّا يمكن لفلسفة الذات والموضوع أن تشرأبّ إليه؛ إنّه نمط مستحدث من تأويل معنى الوجود الخاص بالدّازين من حيث هو موجود يستمدّ معنى إلهنا اليوميّ الذي هو فيه من زمانيّة وجوده. إنّ اعتماد الزمانيّة مقاماً لتفسير العناية كأسلوب طريف في احتمال معنى "في" ضمن عبارة "الوجود-في-العالم" هو إذن موقف خصب لأنّه مكّن هذا المعنى من الإفلات من ربقة فلسفة الوعي والانكشاف في أصالة حادّة. هذه الأصالة الحادّة هي "الانشغال" كضرب من الوجود القادر على استيعاب جملة مظاهر الوجود اليوميّ لا بوصفه وجوداً فارغاً من الدلالة لابدّ على الفيلسوف أن يرغب عنه بل بوصفه طبقة هرمينوطيقية خفيّة لابدّ من "تزمينها" أي لابدّ من استكشاف زمانيتها الخاصّة باعتبارها الطبقة البدائيّة من "تنفيذ" الكيان الخاصّ بالدّازين قبل أن يطمع في ارتياد وجوده الأصيل.

إنّ ذلك هو ما دعا هيدغر، في نحو من التكشيف عن وجاهة وأداء إشكاليته، إلى التنبيه إلى أنّ معنى العناية لا "يتفتّح" (aufgeht) إلاّ ضمن "التزمين" كنمط مخصوص من التحقق هو من شأن الدّازين. إنّ المقصود هو أنّ اعتماد الزمانيّة خيطاً هادياً لتأويل نمط الوجود في العالم الذي من شأن الإنسان بما هو دازين وترجمة معنى "في" العالم بوصفه "عناية" إنما مكّن من تنشيط طبقة هرمينوطيقية ثاوية وخفيّة داخل الوجود اليوميّ الذي يعرض لنا في شكله المألوف والعموميّ بوصفه وجوداً خالياً من العناية والانشغال بنمط الوجود في العالم.

إنّ "الهُنا المسطّح" (nivellierten Da، هيدغر1923، ص103) للحياة اليوميّة هو الذي يمنع المتفلسف من الولوج إلى نواة العناية بالعالم التي يعيشها الدّازين بشكل أصليّ من غير اضطلاع جذريّ بمعناها. إنّ وجاهة إشكاليّة الزمانيّة هي أنّها تمكّن من تحقيق هذا الولوج إلى ما هو أصليّ في هذا الهُنا اليوميّ المسطّح. والنتيجة هي الكشف عن حدّة العناية بالوجود في العالم التي يعيشها الدّازين اليوميّ، وذلك ما وراء الحجب التي تقلح العموميّة في إرسائها كنمط وجود وحيد لكلّ دازين. وهكذا نفهم أيضاً أنّ الانشغال الانطولوجي للدازين ليس متأتّياً من حاجة صناعيّة يفرضها موقف "نظريّ" ما، وإنما هو صادر عن نمط من المُقام في العالم يضرب بجذوره إلى عمق الهُنا اليوميّ الذي يبدو في مظهره العموميّ خاليا-من-أيّ-انشغال. إنّ التزمين هو إذن عمليّة تحريك للزمان الثاوي في نواة الوجود في العالم والنهوض به بوصفه مدخلاً جوهريّاً للبحث في الزمانيّة.

§ 2 - الانزياح من السؤال " ما هو الزمان؟" إلى السؤال "من هو الزمان؟" (محاضرة 1924)

إنّه بالرغم من أنّ هيدغر قد نزع مبكراً، كما رأينا للتوّ، إلى الاهتمام بموضوع الزمان والبحث في موضعه من النظر، فإنّ محاضرة 1924 مفهوم الزمان(47) إنما هي ما يعتبره الباحثون، من جهات مختلفة (كيسيال 1993: 315 وما بعدها؛ غرايش 1994 أ: 43؛ هار 1994: 67)، أوّل نصّ(48) كشف فيه هيدغر عن برنامج الاشكالية التي قادته الى كتابة الوجود والزمان. - بيد أنّ المتصفح لهذا النصّ يعثر للتوّ على استعدادات لا غبار عليها لمباحث أساسيّة عدّة كان هيدغر قد تطارحها من قبلُ في سياق سعيه المرير إلى ارتسام الجسم الإشكاليّ لمسألة الزمانيّة، والذي كان قد افتتحه منذ درس 1915. ربّ ملاحظة تفرض علينا رأساً مهمّة من نوع محدّد: أنْ نحرص في مساءلتنا لمحاضرة 1924 عن مفهوم الزمان على أن لا نحدّق فيها إلاّ إلى ما يُعدُّ بحقّ تقدّماً أصيلاً بالنسبة إلى ما تحقق فيما سبق من أبحاث. ونحن نفترض أنّ المكاسب المبتكرة التي ظفر بها هيدغر في هذا النصّ، وذلك من زاوية مقصودنا، إنما يمكن حصرها أساساً في ثلاثة تتعلّق بالتاريخ السريّ لحدوس هيدغر والنظام الدّاخليّ لإشكاليته والمرحلة الأخيرة التي بلغتها.ونحن نوزّع هذه المكاسب كما يلي: أوّلاً معاودة جدّ مبتكرة لسؤال أغسطينوس عمّا يكون الزمان؛ وثانياً الشروع الحاسم في بلورة دقيقة لطبيعة العلاقة بين الدّازين والزمان؛ وثالثاً الفلاح لأوّل مرّة في إيضاح طبيعة الاقتران الانطولوجي الأصليّ بين الزمانية والتاريخيّة.

2-1- سؤال أغسطينوس «ما الزمان؟»: معاودة السؤال

يجدر بنا أن نذكر هنا بالسياق الذي سبق شروع هيدغر في الإيفاء بهذا المطلب الأوّل؛ فلقد افتتح نصّ المحاضرة بالحرص على استبعاد الصياغة التقليدية لمسألة الزمان كما تتبدّى في مواضع ثلاثة يفترض أنّها هي البوّابات السائدة على معنى الزمان، وهي اللاهوت والفلسفة التقليديّة والفيزياء: فإنّ هيدغر لا يقصد إلى فهم الزمان انطلاقاً من "الأبد" (هيدغر 1924، ص 5؛ ت. فر. ص33)، ولا يدّعي "تقديم تعيين نسقيّ عن الزمان صالح كلية" (نفسه، ص6؛ ت. فر. 34)، ولا هو يقبل بأن يتّبع الفيزيائيّ في اعتبار "القيس" هو الخاصيّة الحاسمة لمعنى الزمان (نفسه، ص 7-9؛ ت.فر. ص35-36). أين يقبع معنى الزمان إذن؟- يشير هيدغر بادئ ذي بدء إلى أنّ نطاق البحث الذي يتجه نحوه ربما كان ينتمي إلى

---

(47) لخذ هذا النصّ هذا العنوان: "مفهوم الزمان. محاضرة أمام جمعيّة للاهوتيين بماربورغ". أمّا عنوانه في الألمانيّ فهو:

- *Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1989). Traduit de l'allemand par M. Haar sous le titre *Le concept de temps*, in: *Cahier de L'Herne. Martin Heidegger* (Paris: Editions de L'Herne, Le Livre de poche, 1983) 33-54.

- عن فحص خاص لنص محاضرة جويلية 1924 "مفهوم الزمان" را: Kisiel 1993: 315-321. كذلك: Haar 1983: 52-54.

(48) يذكر المعتنون بالمتن الهيدغريّ أنّ هيدغر قد ألف في نوفمبر 1924 مقالة تشبه ان تكون الصيغة الأولى من كتاب 1927 وجه الطرافة فيها أنها تحمل عين عنوان محاضرة جويلية 1924 أي "مفهوم الزمان". هذا النصّ الذي يُنتظر أن يخرج ضمن **الطبعة الكاملة** بوصفه الجزء 64 منها لم يُنشر بعدُ. وهو في واقعه مقالة كتبها هيدغر تحت طلب أحد أتباع دلتاي هو إيريش روثاكار (Erich Rothacker) من أجل أن تظهر في مجلة يديرها، وذلك تحت العنوان التالي: "مفهوم الزمان (تعليقات على مراسلات دلتاي ويورك)". على أنّ طول هذا النصّ وربّما "لغته الملتوية وأسلوبه المملّ" (كيسيال 1993، ص322) قد كانت من العوامل التي حالت دون نشره. وحسب كيسيال الذي قدّم تلخيصاً شاملاً لهذه المقالة (1993، ص ص 321-357) فإنّ هذا النصّ ينمّ على أهمّية حاسمة: إنه "المسوّدة الأولى" (first draft) عن كتاب **الوجود والزمان**، الذي يبدو أنّ فقرته 77 هي بمثابة استئناف مكثف له (كيسيال1993، ص 321-322). أمّا في غياب التوفر على نصّ هذه المقالة الخطيرة فنحن نفترض أنه يمكننا من غير مشاحة أن نعتبر نصّ محاضرة جويلية من عام 1924 نفسه بمثابة "النسخة الأولى" من كتاب 1927، أو بعبارة رشيقة لغادمير هو "الصورة الأصليّة" (Urform) منه (ذكره كيسيال 1993، ص315)؛ وهو افتراض نجد له بعض التصديق في كون كيسيال نفسه (1993، ص ص315-321) يعرض إلى محاضرة جويلية هذه في نفس الإطار الذي عرض فيه إلى مقالة نوفمبر، أي في نطاق ما يسمّيه "المسوّدة الدلتائيّة" من كتاب 1927، وذلك يعني أنه يقرّ ضمناً بأنّ النصّين قد كُتِبا بوصفهما صيغتين متفاوتتين من "مسوّدة " واحدة، ليس من الصدفة في شيء أنّهما يحملان العنوان ذاته، أي "مفهوم الزمان".

ما تعوّد على تسميته منذ 1919 بعبارة "العلم-الأصليّ" (Vorwissenschaft) (نفسه، ص6؛ت.فر. ص34). وبالرغم من أنّ هيدغر إنما يبدأ فحصه لمسألة الزمان بالإشارة إلى أنّ الاهتمام بهكذا مسألة، إنما ازداد على إثر حدث علمي، هو ظهور النسبيّة مع أينشتاين، فإنّ هذا التلفت صوب بضاعة العلماء(49) في حدّ الزمان، إنما أتاه في معرض توطئة عن الزمان كما يصادف في الحال اليوميّ، وليس من جهة تفكّر ابستيمولوجي (نفسه، ص7؛ ت.فر. ص35).

إنّه في سياق الإعراض عن هذا التصوّر الطبيعيّ لمعنى الزمان وبخاصة ضمن انكباب طريف على مساءلة الزمان في بعده اليوميّ، وهو بعدُ تحت وطأة ذلك التصوّر الطبيعيّ، إنما أتى هيدغر إلى معاودة مبتكرة للسؤال عن معنى الزمان من النقطة التي بلغها أغسطينوس(50): ونحن نفترض أنّه لم يلجأ الى استشارة القديس اغسطينوس في ماذا هو الزمان، إلا من أجل أنّه يمتلك قرابة داخلية مع نوع الأسئلة التي أخذ يصرّفها في شأن الزمان. إنّه داخل هذا الافق بالذات ينبغي أن نفهم استعادته لوضع الإشكال كما تفكّر به أغسطينوس: هذا الذي يبدو أنّ نصّه في الزمان ينطوي على عين الخاصيّة التي ميّز بها هيدغر(1924، ص7؛ت.فر. ص35) قوله ههنا في مفهوم الزمان: أي أنّه ليس يشترك مع الفلسفة إلاّ في كونه ليس لاهوتاً.

ولكن ما الخاصيّة التي ينطوي عليها رأي اغسطينوس(51) في الزمان بحيث حرّكت هيدغر الى

---

(49) بل انه إنما يختتم هكذا ملاحظة خارجية بإرجاع نواة هذا القول النسبيّ في الزمان، الى ما أثبته أرسطو بعدُ، في المقالة الرابعة من كتاب **الطبيعيات**. إنّه لم يبذل أي مجهود واضح للتعرف الى طرافة المفهوم النسبي للزمان، ولا حاول أن يبني الإمكانية الفلسفية التي ينطوي عليها. بل على العكس من ذلك إنما يذهب إلى أنّ انشتاين، والفيزياء الأشدّ حداثة، هما في فلك الفلسفة الطبيعية التي سنّها أرسطو "تقليداً" جوهرياً لكلّ تفكر غربيّ لاحق في حدّ الزمان. والعنصر الذي صار نواة لا يخرج عنها أي تحديد للزمان هو حسب هيدغر أنّ الزمان يقاس، ينقسم ويتكرر: إنّه لا يكون إلاّ بحسب القبل والبعد، وليس يعطي عن هكذا أمر مثالاً أوجه ممّا تعطيه الساعة. فالزمان لدى ارسطو او انشتاين إنما هو زمان مقيس، مكمم ودوري. إنّ رأي الفيزياء في الزمان إنما هو هو، لم يطرأ عليه تغيير جوهري منذ الاغريق. را: هيدغر 1924، ص7-8؛ ت.فر. ص35.

(50) علينا أن نشير هنا إلى أنّ هيدغر قد سبق له أن خصص درس صيف 1921 لدراسة أغسطينوس وذلك تحت عنوان **أغسطينوس والأفلاطونية المحدثة** (Augustinus und der Neoplatonismus). لكنّ غرض ذلك الدرس قد كان، كما يقول عنوان الفصل الرئيسي، "تأويل فينومينولوجي للمقالة العاشرة من الاعترافات (Phänomenologische Interpretation von Confessiones Liber X)" (هيدغر 1921أ: 175)، أي بمصطلح تلك الفترة "نقض الاعترافات X (Zur Destruktion von Confessiones X)" (هيدغر 1921أ: 247)، وتملك "التجارب الأصلية" التي طمرها التراث، نذكر منها بخاصة" معرفة النفس (das Wissen um sich selbst) (نفسه، ص178) و"معنى البحث" (was heiβt suchen ?) (نفسه، ص189)، و"كيفية السؤال والسماع" (das Wie des Fragens und Hörens)، و"الاهتمام" (das curare، Bekümmertsein) (ص 205)، و"مشكل ''أنا موجود''" (das Problem des ''ich bin'') (ص212)، وعلى وجه الخصوص "التلفت المستطلع/الفضولي نحو العالم" (das neugierige Sich-Umsehenin der Welt) (ص224).

(51) عن رصد خاص لدلالة سؤال أغسطينوس عن الزمان وطرافته "المعاصرة"، كما عرضه في المقالة XI من كتاب **الاعترافات**، انظر بخاصة: Ricoeur 1983: 21-65. ربّ دلالة يمكن استجماعها في المقومات التالية: 1) **السياق**. أنّ طرح مشكل الزمان قد جاء في نطاق البحث عن "معنى" جملة من الآيات المقدسة المتعلقة بسرّ "التكوين"، ومن ثمة بطبيعة العلاقة بين "الأبد" و"الزمان" (الفصول 1-13 و29-31)؛ 2) **سبيل البحث**. أنّ فهم سرّ التكوين لا يأتي من كتاب (كتاب موسى) أو لغة (لا عبرية ولا يونانية ولا لاتينية ولا بربرية) بل من "باطن النفس" (الفصل 3)؛ 3) **رهان البحث**. فمن أجل أنّ العالم لا "يوجد" إلا لأنّ الرب "موجود" (الفصل 4) وأنّ "خلق" العالم ليس سوى مفعول عن "كلمة" الرب (الفصل 5)، وأنّه من ثمّة "يستحيل أن نتصوّر كلمة الخلق خاضعة لقانون الزمان" (الفصل 6)، - فإنّ الرهان مضاعف: من جهة، أن نفهم أنّ "الأبد الرباني يوجد خارج الزمان" (الفصل 9)، ولكن بخاصة من جهة أخرى، أن نطرح "مشكل الزمان" في ضوء تباينه المحرج والملغز عن "الأبد" (الفصول 14-28)؛ 4) **الطرافة**. الكشف عن طابع "اللغز" (énigme، aenigma) الذي يحفّ بمعنى الزمان حسب تعبير أغسطينوس نفسه (الفصل 22)، أو الطابع "المعضلي" (aporétique) للزمان حسب صياغة رشيقة لبول ريكور، وهو يظهر حسب هذا الأخير في مظهرين: من جهة، معضلة وجود أو عدم وجود الزمان (الفصل 14)، ومن جهة، معضلة قيس الزمان مع الإقرار بأنّ الزمان لا امتداد (extension) له (الفصول 15-16)؛ 5) **الأطروحة**. وهي عبارة عن حلّ مزدوج للمعضلتين المشار إليهما: من

استلهامه والتلفّت نحوه؟(52) - ربما يمكننا أنْ نثبت مظهرين لهذه الخاصية، وذلك بالنظر آلي مطلوب هيدغر: أوّلهما أنّ زمان أغسطينوس زمان غير مقيس ولا مكمّم ولا منقسم ولا هو بذلك كلّه زمان طبيعي، وهذا يعني رأساً أنّه غير مطروح في فلك الفلسفة الطبيعية ولا هو راجع إليها بالنظر؛ وثانيهما أنّه زمان يُلاقى ويُفحص عمّاذا يكون، في نطاق مساءلة نمط الوجود الذي ارتضاه الفلاسفة القدماء للمسمّى من بين الموجودات باسم "الإنسان"، ونعن نمط وجود النفس: إنّه زمان ملاصق للموجود الذي يوجد "على نمط النفس". ولأنّ هيدغر إنما يطمح الى رسم قول في الزمان من حيث هو يلاقي الموجود الذي هو الإنسان من جهة نمط الوجود الذي من شأنه، فإنّه لم يعثر في مصنّفات القدامى عن الزمان مصنّفاً قطع خطوة طريفة في وضع الإشكال أو استبق الأفق الذي يحتاجه كما نصّ اغسطينوس.

إنّ مطلبنا الآن هو الفحص عن الشاهد الذي استقاه من اعترافات أغسطينوس، وعن السياق الذي أفضى إليه، وذلك قصد تعيين نوع الوظيفة الإشكاليّة التي أدّاها في بلورة إمكانيّة ارتسام انطولوجيّ للعلاقة بين الدّازين والزمان، ومن ثمّة التكشيف عن خطّة هيدغر في تملّك التاريخ السريّ لإشكاليته.

من المهمّ أن نذكّر هنا أنّ السياق الذي أتى فيه هيدغر(53) إلى مطارحة سؤال أغسطينوس عن الزمان هو شروعه الطريف في مساءلة حادّة لمعنى الزمان كما يُصادف في بعده اليوميّ، أي من حيث هو آن تعيّنه الساعة. إنّه لم يرجع إلى كتاب الاعترافات بحثاً عن سند نظري لمشكل نظري، بل إنّ رجوعه نفسه هو موقف ينمّ على طرافة خاصّة، إذ أنّه إنما في نطاق مساءلة مبتكرة للمعنى اليوميّ للزمان بما هو آن يُعاش، هو عرض إلى سؤال أغسطينوس. لقد انقلب اليوميّ هنا إلى مدخل وجيه لاستئناف أحد أكثر المسائل التقليديّة صعوبة. إنّ مقصود هيدغر هو استعادة استشكال معنى الزمان من النقطة التي توقفت عندها محاولة أغسطينوس. وذلك يعني أمرين هامّين: أوّلاً أنّ سؤال أغسطينوس عن معنى الزمان ليس، كما يُتلقى عادة، طرحاً لاهوتيّاً أو صوفيّاً، وإنما هو أقصى محاولة أتاها القدماء في مساءلة الزمان، وذلك من حيث أنّه دفع بالبحث جهة التفتيش عن المقايسة الخفيّة والعنيدة بين النفس والزمان إلى أقصاها؛ وثانياً أنّ مساءلة أغسطينوس للزمان إنما تتوفّر بعدُ على خطوات اصطلاحيّة بكر لابدّ من استصلاحها، وذلك من حيث أنّها قد بلغت بواسطة معنى "التأثّر" (affectionis) مبلغ الإشارة

جهة، حلّ معضلة وجود أو عدم وجود الزمان بالزعم بأنّه لا يوجد ثلاثة أبعاد منفصلة للزمان بل بعد واحد هو "الحاضر" في أزمان ثلاثة هي حاضر الماضي أو *الذاكرة* وحاضر الحاضر أو *الرؤية المباشرة* وحاضر المستقبل أو *الانتظار* (الفصل 20)، ومن جهة، حل معضلة قيس الزمان بالزعم بأنّ المشكل ليس من شأن **الطبيعيات** (الفصل 24) بل أنّ النفس وحدها هي منبع أي معنى لامتداد الزمان ومن ثم هي مقياس قيسه، وذلك من خلال الافتراض بأنّ الزمان ليس سوىْ " تمطّط (distension) النفس" (الفصل 26)، وهو ما ينتج عنه أنّنا نقيس الماضي بواسطة "التذكّر" والمستقبل بواسطة "الانتظار" والحاضر بواسطة "الرؤية المباشرة".

(52) عن قراءة هيدغر لأغسطينوس را: 1983Ricoeur: 41، 121، 156-161، 285؛ 1985: 113، 138، 157، 165، 249، 415.

(53) هيدغر (1924، ص ص 9-11؛ ت.ف.ص38-39): "إنّ التعيين البدائيّ الذي تقوم به الساعة في كلّ مرة، ليس الإخبار عن كمْ-طالَ، عن كميّة الزمان الجاري حاضراً، وإنما عن تثبيت الآن في كل مرة [..] ما هو الآن؟ هل أتوفّر على الآن؟ هل أنا هو الآن؟ هل كلّ آخر هو الآن؟ ليت شعري، إنّ الزمان هو إذن أنا نفسي، وكلّ آخر هو الزمان [..] هل أتوفّر على وجود الزمان وهل أنا أقصد نفسي ضمن الآن؟ هل أنا نفسي هو الآن وهل الدّازين هو الزمان؟ أم أنّ الزمان نفسه، في النهاية، هو الذي يكتسب فينا الساعة؟ إنّ أغسطينوس قد دفع بالسؤال، في الكتاب XI من اعترافاتــه، إلى حدّ [السؤال] هل أنّ الروح ذاتـه هو الزمان. وأغسطينوس قد ترك السؤال مطروحاً عند هذا الموضع. [قال:...] ما تلخيصه: "فيك، روحي، أقيس الأزمان؛ أنت أقيس إذاً أنا أقيس الزمان. لا تعترضني بالسؤال: كيف ذلك؟ لا تغري بي من أجل التلفّت عنك بواسطة سؤال كاذب. لا تسدّنّ على نفسك الطريق ببلبلة ما يمكن أن يكون من شأنك أنت ذاتك. إنّه فيك، وأنا أقول ذلك دوماً مرة أخرى، إنما أقيس الزمان؛ إنّ الأشياء التي تلاقيك وهي تمرّ لتضعك في وجدان (Befindlichkeit) ما، هو الذي يبقى في حين أنّ هذه تفنى. إنّني أقيس الوجدان ضمن الدّازين (Dasein) الحاضر، وليس الأشياء التي تمرّ، حتّى ينبجس (entstünde). إنّ وجدانيلنفسي (Mich-befinden) ذاته، أنا أعاوده، أقيسه، عندما أقيس الزمان."

عن ترجمة تاريخيّة وغير تأويليّة لقولة أغسطينوس را:

- Cf. Saint Augustin , *Les Confessions*. Traduction, préface et notes par Joseph Trabucco (Paris: GF-Flammarion, 1964) Liv. XI, chap. XXVII, pp. 277-278.

البكر إلى "الوجدان" (Befindlichkeit) الذي يفضي إلى احتمال وجود الزمان بوصفه هو عينه وجود النفس. – والمتصفح للترجمة التي يقترحها هيدغر لقولة أغسطينوس يجد أنّه قد أجرى عليها ضمناً انزياحات خطيرة هي التي عيّنت الوظيفة الإشكالية المستنظرة منها. إنّها انزياحات من "النفس" إلى "الدّازين"، ومن affectionis بمعناها التقليديّ (1926أ: 139) أي بما هي استعداد أو حال من أحوال النفس هو التأثّر أو الانفعال إلى Befindlichkeit بمعناها الفينومينولوجيّ لدى هيدغر أي من جهة ما هي نمط وجود يوميّ للدّازين (هيدغر1924،(54) ص14)(55)، وأخيراً، وإنْ بشكل أقلّ سطوعاً، من "القيس" إلى "المعاودة". إنّ سؤال أغسطينوس عن معنى الزمان قد تحوّل من سؤال تطرحه النفس على نفسها من جهة ضرب الانفعال الذي يتركه الزمان فيها ويجد في المقايسة المتبادلة بين وجوديْ الزمان والنفس حدّه الأقصى، إلى مساءلة لضرب الآن اليوميّ الخاص بالدّازين بوصفه يستمدّ وجوده من "وجدان" (Befindlichkeit) الأنا ضمن "معاودة" وجود الزمان. إنّ هيدغر إنما يكرّر هنا على نحو جذري ما أودعه اغسطينوس على جهة أسئلة وإشارات بكر: فبدلاً من مذاكرة النفس للزمان في ضرب من حديث النفس الصامت، صار الأمر متعلقاً تعلقاً انطولوجياً صرفاً بتعيين العلاقة الأساسية ما بين الدازين والزمان.

إنّ هيدغر إنما يجذّر اعتبار اغسطينوس النفسَ نطاقاً لمساءلة الزمان، فيطرح الموجود الإنساني على أنّه المقام الأصلح من أي موجود غيره، للسؤال عن معنى الزمان. ولذلك لا مفرّ من أن يظهر الدازين، في وجه من وجوهه، كبديل للنفس(56)، يتفرّد عنها بأنّه أكثر وجاهة أي جذرية لمطارحة معنى الزمان. بيد أنّ هيدغر إنما لا يهتمّ بهذا الوجه من الإشكال بعدُ، بل هو في هذا الرسم الأوّلي لصعوبة القول في الزمان، إنما يحرص بخاصة على تفريق هذا المنحى الذي مشى فيه اغسطينوس عن التمشّي الذي ينسبه ضمناً إلى أرسطو، والذي وطّدت النسبيّة صيغة راهنة عنه.

لكن هيدغر ورغم تلفته الأساسيّ صوب سؤال اغسطينوس في الزمان، فهو لا يلبث أن ينبّه على الحدّ الذي توقف عنده مساءلته. فما هي حدود أغسطينوس؟ - إنه توقف عند مساءلة وجه التماهي المحرج بين معنى وجود الزمان ومعنى وجود النفس في كلّ عمليّة قيس للزمان. بيد أنّ اتّخاذ القيس مقاماً أساسيّاً لتدبّر معنى الزمان هو الانحراف الأكبر الذي منع أغسطينوس سلفاً من التحديق إلى المعنى الأصيل للزمانيّة. إنّ سؤال أغسطينوس لمعنى الزمان، على طرافته، قد ظلّ يحاول استفهام معنى الزمان بواسطة مصطلح تقليديّ يجد في القيس بنيته الخاصّة. إنّ خطّة هيدغر هي إذن في معاودة سؤال أغسطينوس عن الزمان، ولكن من جهة إشكاليّة غير جهة القيس: إنّ الجهة الجديدة هي "معاودة" الزمان اليوميّ بوصفه نمط وجود مقوّم لمعنى الدّازين بما هو كذلك. لقد نبّهنا أغسطينوس إلى أنّ الزمان إنما يقيم مع النفس تجارة وجود جذريّة لكنّه لم يكن يتوفر على نوع الاستشكال القادر على النهوض بتبيين كاف لطبيعة ذلك الوجود. إنّ حدود أغسطينوس إذن ليست ناجمة فقط عن اتّخاذ القيس بنية للزمان، وإنما عن كونه لا يملك استبصاراً أصليّاً لطبيعة وجود "النفس" ذاتها. ذلكم أمر لن يصبح في الإمكان إبصاره إلاّ في أفق الانطولوجيا الحديثة(57).

---

(54) يقول هيدغر1924، ص14: "إنه ليس ثمّة ضمن وسطيّة الدّازين اليوميّ أيّ تفكر في الأنا والهو، وعلى ذلك فالدّازين يملك (hat) نفسه. إنه يجد (befindet) نفسه عند نفسه. إنه يلقى نفسه ههنا مع ما من عادته أن يتعلق به."

(55) Kisiel 1993، ص316.

(56) هذا التطابق الإشكاليّ الضمنيّ بين "الدّازين" و"النفس" نجده يتكرّر في الفقرة 4 من كتاب **الوجود والزمان** (1926، ص14؛ت.فر. ص38)

(57) إنّ علينا أن نسأل: إلى أيّ حدّ يمكن أن نقبل بوجاهة تخريج هيدغر لحدود أغسطينوس؟ - إنّ الإجابة عن هذا السؤال قد كانت أحد رهانات كتاب ريكور **الزمان والسرد**. ونحن قد نحصي هنا ملمحين من هذه الإجابة كما يلي: 1) أنّ تفكير أغسطينوس في الطابع الثلاثي للزمان بوصفه تمطّط النفس هو " سمة العبقرية (le trait de génie) التي من شأن المقالة XI من كتاب

2-2- الدّازين والزّمان:

يمكننا أن نردّ خطّة هيدغر في تدبير طبيعة العلاقة بين الدّازين والزمان إلى خطوتين رئيسيّتيْن هما: أوّلاً ترتيب السياق الأوّليّ لفتح إمكانيّة العلاقة بين الزمان ونمط وجود الدّازين، وذلك بالانكباب على تفحّص "الأنا موجود" التي من شأن كلّ منّا بوصفه يوفر بعدُ صيغة بدائيّة عن الاقتران الأصليّ بين الزمان والدّازين؛ وثانياً التكشيف عن المظاهر الأساسيّة للطابع الزمانيّ للدّازين كما تتبدّى بخاصّة ضمن تأوّل هيدغر في ظاهرتيْ "الموت" و"المستقبل".

أ- الاقتران بين الأنا موجود والوجود-الزمانيّ

إنّ وجه الطرافة هنا إنما يكمن في كون هيدغر يفترض أنّ مساءلته عمّا يكون الزمان هي التي قادته إلى الفحص عن الدّازين بما هو البديل الاصطلاحيّ الذي يعتمده للإشارة إلى عبارة "الأنا موجود" الحديثة. إنّه من البحث في معنى الآن اليوميّ بما هو نمط وجود مخصوص انساق هيدغر إلى البحث في ماذا يكون الدّازين، وذلك يعني أنّ الخطّة هي من الزمان إلى الوجود، من الآن إلى الزمان، ومن الآن اليوميّ إلى الأنا موجود الانطولوجيّة. إنّ علينا أن نستفهم للتوّ عن الصعوبتين التاليتين: أوّلاً كيف سلك هيدغر من "الأنا موجود" الديكارتيّة إلى الدّازين؟ وثانياً ماذا يعني هيدغر بمصطلح "الوجود-الزمانيّ" وبأيّ وجه هو الوصف الأساسيّ لوجود الدّازين؟

من اللافت للنظر أنّ هيدغر(58) يستعمل عبارة "أنا موجود" (Ich bin) من غير أيّ إحالة صريحة على ديكارت، بل ينزع إلى استعادة هذا الإقرار بوصفه واقعة عيانيّة بعامة. على أنّ المتصفح لدرس شتاء 1923-1924 الذي ألقاه هيدغر بعنوان "مدخل إلى البحث الفينومينولوجي"(59) يقف على أنّ محاضرة جويلية 1924 إنما تأتي في عين السياق الذي تعرّض فيه هيدغر إلى الانطولوجيا الديكارتيّة: ضرورة الاستئناف الأصيل للموقف الانطولوجيّ الديكارتيّ بوصفه مطلبا داخليّا للمسألة نفسها. بيد أنّه من الحقيق بنا أن ننبّه إلى أنّ بين هذين النصّين فرقا لطيفا لابدّ من وضعه في الاعتبار:

الاعترافات، الذي سوف ينخرط في أثرها هوسرل وهيدغر ومارلوبنتي" (1983: 41)؛ 2) أنّه يمكننا أن نرتسم "فينومينولوجيا في الزمان" تمتد من "أغسطينوس إلى هوسرل وهيدغر"، وذلك من حيث أنّ هؤلاء الثلاثة يشتركون في محاولة التغلب على صعوبة واحدة هي "استحالة فينومينولوجيا محضة في الزمان(impossibilité d4une phénoménologie *pure* du temps)" (نفسه، ص156)، أي قادرة على عرض بنية الزمان بشكل حدسي ودون أيّ سقوط في معضلة جديدة، بمعنى أنّ الطابع المعضلي للزمان الذي كشف عنه أغسطينوس له طابع "نموذجي" (exemplaire) بالنسبة إلى بحوث هوسرل وهيدغر (نفسه). وهذا النقاش سوف نعود إليه في مواضعه.

(58) يقول هيدغر(1924، ص ص11-12؛ ت.فر. ص ص38-39): " إنّ السؤال عمّا يكون الزمان قد أحال بحثنا على الدّازين، إذا كان مقصوداً بالدّازين الموجود في وجوده، الذي نعرفه بوصفه الحياة الإنسانيّة؛ هذا الموجود في استمراريّة (Jeweiligkeit) وجوده، الموجود الذي يوجده كلّ منّا، الذي يقصد إليه كلّ منّا ضمن العبارة الأساسيّة: أنا موجود. إنّ عبارة "أنا موجود" إنما هي العبارة الأصيلة عن الوجود عن الطابع الذي من شأن دازين الإنسان. هذا الموجود يوجد في كلّ مرّة بوصفه لي (meiniges).

ولكن هل كان يُحتاجُ إلى هذه المداولة المسهبة، حتى نعثر على الدّازين؟ ألم تكن تكفي الإشارة إلى أنّ أفعال الوعي، العوارض النفسيّة، إنما توجد في الزمان، - حتّى ولو كانت هذه الأفعال تتوجّه بحسب أمر غير متعيّن هو ذاته بواسطة الزمان؟ إنّها لطريق ملتوية. لكنّ السؤال عن الزمان إنما يتطلب، حتى يظفر بإجابة من هذا النحو، أن تصبح الضروب المختلفة من الوجود-الزمانيّ مفهومة انطلاقاً منه؛ ومن ثمّة، أن يجعل اقتراناً ممكناً بين ما هو في الزمان وما هي الزمانيّة الأصيلة، منظوراً منذ البدء.

إنّ زمان الطبيعة من حيث هو معروف ومتكلّم فيه منذ أمد طويل قد وفر إلى حدّ الآن الأرضيّة من أجل تفسير الزمان. إنّه إذا كان الوجود الإنسانيّ إنما يوجد في الزمان بمعنى مخصوص، بحيث أنّه يمكن لِـمَا هو الزمان أن يصير مقروءً ضمنه، فإنّه ينبغي لهذا الدّازين أن يكون مخصّصاً في التعيينات الأساسيّة لوجوده. إنّه ينبغي عندئذ تحديداً أن يكون الوجود-الزمانيّ - متى فُهم حقاً- هو العبارة الأساسيّة للدّازين بالنظر إلى وجوده. على أنّ ذلك يحتاج أيضاً إلى تكشيف أوّليّ عن بعض البنى الأساسيّة للدّازين ذاته.

(59) را:

- M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 17 (1994).

ففي حين ينزع هيدغر في درس شتاء 1923-1924 إلى "نقض" الأنا أفكر أو الوعي كما صار يُقال مع هوسّرل (هيدغر1923-1924، ص260) بوصفه يمثل، في الفلسفة الحديثة، المقام الانطولوجيّ الأساسيّ للتفكير في الدّازين، نلاحظ أنّه يحرص في محاضرة جويلية 1924 على تملك عبارة "الأنا موجود" بوصفها هي، وليس الوعي، العبارة الأساسيّة لوجود الدّازين(60). ومن اللافت للنظر أنّ "النقض" التاريخيّ للأنطولوجية الديكارتيّة أمر لابدّ منه في الحالتين، وذلك طالما أنّ العودة إلى ديكارت إنما هي إمكانيّة ثاوية في طبيعة المسألة المطروحة نفسها وليس فضولاً تأريخيّاً(61).

إنّ الدّازين هو في بعده العيانيّ "أنا موجود"؛ وليس ذلك خاصيّة نادرة وإنما هي معطى عيانيّ لكلّ موجود يجرّ في نفسه إمكانية أن يصبح "أنا موجوداً" (هيدغر1923-1924، ص ص287-288). من أجل ذلك فالدّازين هو "أنا موجود" أخطأ ديكارت (نفسه، ص250، 268) الولوج إليه من فرط احتكامه إلى مسألة "الأنا أفكر" بوصفها الحقل الذي يكون داخله أيّ "يقين" بوجود الإنسان.ربّ إخلاف لا يبدو أنّ هوسرل قد نجا منه (هيدغر1923-1924، ص267-268). وإنّ مهمّة هيدغر (نفسه، ص 270) إنما تكمن في استئناف هذا الأنا موجود المغفول عنه في الانطولوجيّة الحديثة والتكشيف عنه بوصفه هو، وليس الأنا أفكر، المكمن الأصيل للدّازين. إنّ خطّة هيدغر هي رفع الأنا موجود ضدّ الأنا أفكر، وذلك انطلاقاً من أنّ الأنا أفكر بما هو وعي ليس سوى أحد إنماط الأنا موجود، بل هو علامة على "حركيّة أساسيّة للدّازين" (هيدغر1923-1924، ص284) لم يقع الكشف عنها بعدُ. هذا النمط الأصليّ من وجوده هو ما يسمّيه هيدغر باسم الدّازين. إنّ اصطلاح الدّازين قد أتى إذن بمعنى ما نتيجة "نقض" حادّ (هيدغر1923-1924، ص113) للتصوّر الحديث للكيان الإنسانيّ بوصفه وعياً، أي بوصفه أنا أفكر، وذلك بالحفر عن الأنا موجود الذي يطمسه.

ولكن كيف تخلص هيدغر من نقد الغفول الحديث عن الأنا موجود تحت وطأة الأنا أفكر، إلى الانشغال بصلة الأنا موجود بالزمان؟ - لابدّ أن نذكر هنا بأنّ درس شتاء 1923-1924 قد تضمّن بعدُ تنبيها إلى غفول ديكارت عن الدور الخطير للزمان في تدبير معنى الأنا موجود (هيدغر1923-1924، ص283)؛ وذلك يعني أنّ الاستطراد الذي قام به عن الأطروحة القائلة بأنّ أفعال الوعي إنما توجد بعدُ في الزمان، ومن ثمّة أنّ الوعي هو أرضيّة تفسير معنى الزمان، هو مناظرة صامتة واعتراضيّة مع هوسرل، وبشكل بعيد مع ديكارت، - هوسرل الذي لئن لم تر أبحاثه في الوعي بالزمان النورَ إلاّ في وقت لاحق، فإنّها معروفة بعدُ لدى هيدغر.

إنّه في هذا السياق الدقيق ينبغي أن نضع إعراض هيدغر عن تفسير الزمان من طريق الوعي، وذلك من قبل أنّه يفترض أنّ الوعي ليس بالمقام الأصليّ لمعنى وجود الموجود الذي هو الإنسان، بل هو مقام مشتقّ من أرضيّة سابقة عليه هي ما يعنيه الدّازين. ووجه الطرافة هنا هو أنّ هيدغر يتّخذ من الوجود اليوميّ مدخلاً أساسيّاً للفحص عن العلاقة بين الزمان والدّازين: إنّ الإنسان لا يكتشف وجوده حين يفكّر بنفسه وإنما حين يسائل الآن الذي هو فيه في كل مرة. إنّ الأنا موجود ليس قضيّة فكريّة محض وإنما هي تجربة عيانيّة محض. هي واقعة لا يصلح الوعي لفهمها لأنّها لا تتأسّس على التفكير وإنما على نمط الوجود الخاصّ في كل مرة. إنّ الآن اليوميّ يمكن أن يساعدنا على اكتشاف الأنا موجود

---

(60) قا: Pöggeler 1989: 31.

(61) يقول هيدغر 1923-1924، صص106-107: "إنّ الطريقة **العينيّة** لوجود العناية بالمعرفة المعروفة، التي ضمنها ينفتح **الوعي بوصفه حقلاً** [للمساءلة]، إنما هو معطى لنا بشكل بيّن في **المبحث الديكارتيّ**. وإنّه ينبغي في هذا الموضع من بحثنا أن نقوم بتدبّر أساسيّ: ألا وهو **علاقة بحثنا مع** [العنصر] **التاريخيّ**. إنكم ترون ممّا قيل أنّ العودة إلى **العينيّة التاريخيّة للعناية** ليس صدفة، بل يفرضه معنى التفلسف، في معنى أنّ هذه العناية إنما هي مقصود إليها في كل مرة ضمن أصليّتها وحسمها التاريخيّ. إنّ ديكارت وهوسرل ليسا ههنا أيّ مثلّين نشاء عن استحضارات ما لما نتقوّله عن العناية، بل هما **إمكانيات-وجود للعناية** ذاتها."

الثاوي فينا؛ من أجل ذلك هو يستطيع من ثمّ أن يوفر أرضيّة لتفسير الزمان لا في معناه التقليديّ أي كزمان طبيعيّ وإنما من حيث هو خاصيّة حاسمة لنمط من الوجود الخاصّ بنا من حيث أنّ كلا منّا أنا موجود في كل آن. وهكذا بدلاً من اعتبار الأنا موجود كوجيطو يجدر بنا أن نبصره بوصفه " وجوداً-زمانيّا (Zeitlichsein)": إنّ الأنا موجود الخاصّ بكلّ منّا هو في كل مرة وجود آنيّ أي نوجده في كلّ آن وفي كلّ مرّة. إنّه وجود لا نستنبطه من التفكير وإنما نلتقطه من العيانيّة اليوميّة. إنّ عبارة "الوجود-الزمانيّ" منحوتة هنا من أجل التغلب على معنى الظرفيّة المكانيّة التي تعلق بعبارة الوجود"في" الزمان: إنّ الإنسان يوجد "في" الزمان ولكن بمعنى مخصوص تماما؛ ووجه الخصوصيّة هنا هو بخاصّة أنّ الإنسان في نمط وجوده الخاصّ وجود-زمانيّ أي يتهيكل من الدّاخل بدلالة الزمان. وقد اعتمد هيدغر لإيضاح هذا المطلب على الوجود اليوميّ حيث يباشر كلّ منّا الآن العيانيّ الذي هو فيه في كلّ" مرة، الوجود اليوميّ من حيث هو في قراره أكبر آية على أنّ الإنسان لا يوجد "في" الزمان مثل الطبيعة وإنما يوجد بوصفه وجوداً-زمانيّاً أي يستمدّ من معنى الزمان نمط وجوده. من أجل ذلك هو يقرّ بأنّ الوجود-الزمانيّ هو العبارة الأساسيّة حول وجود الدّازين. وهي أساسيّة من قبل أنّها هي التي تحدّد التعيّنات الحاسمة لوجوده، أي تلك التي منها يستمدّ كل نمط من الوجود اليوميّ دلالته ووجاهته.

أمّا طرافة هذا التمشّي فتتمثّل في اعتبار الكشف عن الوجود-الزمانيّ الذي من شأن الإنسان بوصفه شرطاً حاسماً لاستبصار المعنى الأصيل للزمانيّة بعامة. إنّ مصطلح الوجود-الزمانيّ ليس حيلة مؤقتة لتفسير ضرب من معنى الزمان هو زمان الموجود الذي هو الإنسان فقط بل هو حسب هيدغر شرط إمكان الولوج إلى معنى الزمانيّة نفسها بعامة. وإنّ ذلك لآية على أنّ مبحث الوجود-الزمانيّ إنما ينطوي على أوّليّة هرمينوطيقيّة ومن ثمّة على حاجة ملحّة لابدّ من الإيفاء بهما. - وإنّ علينا فيما يلي أن نتابع طريقة هيدغر في النهوض بتكشيفٍ خاص عن طبيعة الدّازين بوصفه "وجوداً-زمانيّا" من خلال تأوّله الطريف لظاهرتيْ "الموت" و"المستقبل".

ب- استباق الموت أو الوجود-نحو-النهاية:

كيف أتى هيدغر في محاضرة 1924 إلى الخوض في مسألة الموت؟- هو ينطلق من التنبيه إلى أنّ الدّازين ليس يمكن أن ينكشف بوصفه وجوداً-زمانيّاً إلا إذا وقفنا على البنى الأساسيّة لوجوده، وهو يحصرها في البنى التالية: "الوجود-في-العالم" و"الوجود-مع-الغير" و"الكلام" و" الوجود-في-كلّ-مرّة" و"الهمّ" و"العناية" و"الوجدان" وصيغة "وُجِد" (es sein) (هيدغر1924، صص12-14). بيد أنّ اللافت للنظر هو أنّه ما كاد يفرغ من إيضاح هذه البنى - إيضاحاً أخذ شكل أطروحات مرسلة - حتى أخذ ينبش عن المسبّقة الخفيّة التي تشدّ هذه البنى سلفاً. وإنّه في هذا السياق الدقيق أتى هيدغر إلى افتراضه الأساسيّ: أنّ الموت هو المسبّقة الأصليّة لنمط وجود الدّازين في الزمان. وإنّ علينا الآن أن نفحص عن التأويل الانطولوجي لظاهرة الموت بوصفها تؤدّي لدى هيدغر في هذه الفترة دور المدخل الأصيل إلى التكشيف عن مسألة الزمانيّة، وهو حسب ريكور ما يفرّق بين تأويليْ كل من هيدغر وأغسطينوس(62).

(62) Ricoeur 1983: 121.

إنّه يمكننا بلا مشاحة أن نفترض أنّ فهم تأويل هيدغر(63) لظاهرة الموت كخيط هاد لبلورة مسألة الزمانية، إنما يتوقف على مدى استبصارنا لثلاثة مصطلحات هي تواليا "الإحداق" و"الاستباق" و"الفوات" من حيث هي أنماط متواشجة يعتملها الدّازين في نمط الوجود الذي من شأنه بما هو "وجود-نحو-النهاية".

ما هو"الإحداق" (Bevorstehen)(64)؟- ما هو مُحدقٌ هو ما يوشك أن يقع. الإحداق هو نمط ظهور الموت في أفق الدّازين. إنّ الموت يوشك أن يقع في كل مرة. وشك الوقوع هذا هو المعنى الحادّ للإمكان الأقصى. إنّ الموت مُحدق دوماً لأنّه الإمكان الأقصى لوجود الدّازين. ذلك يعني أنّ نهاية الدّازين أي موته ليس حدثاً متأخِّراً ينضاف إلى جملة أحداث سابقة بل هو إمكان يثوي في نمط وجوده منذ البداية. هذا هو المعنى الأصيل للإقرار القديم بأنّ الإنسان موجود "مائت" أي أنّه موجود من شأنه أن يموت. الموت خاصّة هذا الموجود وليست عارضاً يعرض له من خارج. الإحداق هو نمط حضور الممكن الأقصى الذي من شأن الدّازين. من أجل ذلك ينبّه هيدغر إلى أنّ الدّازين يملك في كلّ مرّة "علما" بموته؛ إنّه على علم بأنّه يوماً سيموت. إنّه يعلم على جهة الإمكان الأقصى بأنّ الموت لا ريب فيه.- وإنّ الطّريف هنا هو تأوّل هيدغر لهذا الضرب من العلم بأنّ الموت مُحدقٌ تأوّلاً خرّج فيه مسألة "اليقين" (Gewiβheit) تخريجاً لافتاً للنظر: إنّه في سياق تفسيره لظاهرة الموت وليس في إطار ابيستيمولوجيّ إنما أتى هيدغر إلى الاهتمام الموجب بمعنى اليقين بوصفه معنى من معاني وجود الدّازين(65). وهو سيفترض صراحة في درس صيف 1925 أنّ يقين الكوجيطو بأنّه موجود ليس سوى

---

(63) هيدغر(1924، صص16-17؛ت.ف.ص 42-43): "إنّ نهاية الدّازين الذي يخصّني، موتي، ليس أمراً تنقطع عنده ذات يوم جملة المجرى، وإنما هو إمكانٌ عنه يعرف الدّازين شيئاً ما، بوجه أو بآخر: إنّه الإمكان الأقصى الذي يخصّه، والذي يمكن أن يتصوّره وأن يتملكه بوصفه مُحدِقاً (bevorstehend). إنّ الدّازين ينطوي في ذاته على إمكانيةِ أنْ يجتمع بموته بوصفه الإمكان الأقصى الذي من شأنه. وإنّ إمكان-الوجود الأقصى هذا إنما هو، بسبب طابع الإحداق (Bevorstehens)، يقينيّ، وهذا اليقين هو من جهته مخصَّص بواسطة لاتعيّن تامّ. إنّ التأوّل-الذاتيّ للدّازين، الذي يعلو في اليقين والأصالة على كلّ عبارة أخرى، هو التأوّل المتعلق بموته، اليقين **اللامتعيّن الذي من شأن الإمكان الأخصّ للوجود-نحو-النهاية**.

ما جدوى ذلك بالنسبة إلى سؤالنا، ماذا يكون الزمان، وبخاصة بالنسبة إلى السؤال التالي، ماذا يكون الدّازين في الزمان؟ إنّ الدّازين يعرف دوماً ضمن الوجود-في-كلّ-مرّة الذي يخصّه، شيئاً ما عن موته، وذلك حتى ولو كان لا يريد أن يعرف شيئاً. ما معنى هذا: **أنْ يكون لنا** (*haben*) **دوماً موتنا الخاصّ؟ إنّه استباق** (*Vorlaufen*) **الدّازين نحو فواته** (*Vorbei*) **بوصفه إمكاناً أقصى مُحدِقاً في يقين ولاتعيّن تامّ. الدّازين**، من جهة ما هو حياة إنسانيّة، **هو أوّلاً وجود-ممكن**، وجود الإمكان الذي من شأن الفوات اليقينيّ ولكن اللامتعيّن.

إنّ وجود الإمكان هو بذلك دوماً الإمكان الذي من شأنه أنّه يعلم شيئاً ما عن الموت، وعلى الأغلب في معنى: أنا أعلم بعدُ، لكنّني لا أفكر في ذلك. فعن الموت أنا أعلم على الأغلب على نمط المعرفة المتوارية. ومن حيث هي تأويل للدّازين فإنّ هذه المعرفة تملك للتوّ القدرة على مواراة هذا الإمكان الذي لوجودها. إنّ الدّازين يملك هو ذاته إمكانيّة أنْ يواري موته.

هذا الفوات، بما هو ما أستبق نحوه، إنما يشكّل في هذا الاستباق الخاص نحوه اكتشافاً: إنّه فوات **نفسي** (von *mir*). ومن حيث أنّ هذا الفوات يكشف عن الدّازين الذي يخصّني بوصفه يوماً ما لم يعد هنا؛ يوماً ما لن أعود هنا لدن هذه الأشياء أو تلك، بين هذا أو ذاك من الناس [..]. إنّ الفوات ليس عارضاً ولا حادثاً في الدّازين الذي لي. إنّه لعمري **فواته**، وليس ماذا ما (ein Was) فيه، يتملكه، يصطدم به ويغيّره.هذا الفوات ليس ماذا وإنما هو كيفَ، وعلى الحقيقة الكيف الأصيل الذي من شأن الدّازين الذي لي. هذا الفوات الذي يمكن أن أستبق نحوه بوصفه خاصاً بي، ليس ماذا ما، بل فحسب الكيف الذي من شأن الدّازين الذي لي (das eigentliche Wie meines Daseins)."- ملاحظة: ننبّه إلى أنّ النسخة التي ترجمها ميشال هار سنة 1983 نعثر على بعض اختلاف في الجملة الأخيرة من الشاهد، حيث نقرأ: " das eigentliche Wie meines da). وذلك مثال فقط على اختلافات أخرى ربما تتطلب عملاً مفرداً لها.

(64) ينبّهنا غرايش Greich (1994: 276) إلى أنّ فيزانVezin يترجم على حقّ في كتاب **الوجود والزمان** لفظة Bevorstehen بلفظة imminence وذلك على خلاف مارتينو Martineau الذي يقابلها بعبارة précédence. وعلى الحقيقة فإنّ ميشال هار Haar في ترجمة محاضرة 1924 قد اهتدى منذ 1982 إلى لفظة imminence.

(65) Greisch 1994: 278، 281.

يقين ظاهريّ بالنظر إلى يقين الدّازين بموته: إنّه بدلاً من "كوجيطو موجود" (cogito sum) يعلن هيدغر(1925، ص437) أنّ الدّازين "موجود مائت" (sum moribundus)(66). إنّ يقين الدّازين بموته يجعل نمط وجوده يتحوّل رأساً إلى ضرب من الوجود-نحو-النهاية أي وجود نحو الإمكان الأقصى للموت المُحدق به سلفاً. على أنّ الوجود-نحو-النهاية إنما هو أيضاً وجود-منذ-البداية في أفق الموت. إنّ الدّازين لئن كان يخطئ ساعة موته دوماً فإنّه لا يجهل الإحداق الحادّ لإمكانية الموت التي يجرّها في نفسه. إنّ هذا الطابع اللامتعيّن لساعة الموت يقترن للتوّ وبشكل حميم مع اليقين التام بأنّ الموت لا ريب فيه. اللاتعيّن الأصليّ للموت هو الذي يميّز معنى النهاية التي يشير إليها. إنّ الوجود-نحو-النهاية هو موجود يجتمع بموته في ضرب من العلم اللامتعيّن تماماً بيقينيّته.

من أجل ذلك يبدو "الاستباق" بمثابة تصريف للإمكان الأقصى للموت بوصفه مُحدقاً إحداقاً جذريّاً. ومن حيث اللفظ يستعمل هيدغر Vorlaufen للإشارة إلى معنى الاستباق؛ وذلك يعني حرفيّاً "جرى مسبّقا". الاستباق هو حركة زمانيّة لمسابقة ما لم يحن وقته بعدُ. أمّا وجه الاصطلاح من الاستباق فهو الاضطلاع بهذا الضرب من اليقين بالموت بوصفه حركة في الزمان نحو النهاية، ولكن بخاصة من حيث تكون هذه النهاية مأخوذة في معنى أنّها قد وقعت بعدُ: إنّ الاستباق استباق نحو "الفوات" (das Vorbei)(67) الذي يصيب الدّازين حين يأخذ أخذاً مطلقاً بأنّه وجود-نحو-النهاية. الاستباق إذن ضرب من الاحتمال الأصيل لإمكانية الموت بوصفها إمكانية حاضرة في كل مرة.

لنقرّ بأنّ معنى الاستباق ما يزال مضطرباً وخاصة إذا اقترن بمعنى الفوات الذي يبدو أكثر من الاستباق غموضاً. وإنّ علينا ألاّ نفهم استباق إمكانيّة الموت فهماً عاميّاً أي بوصفه طلباً للهلاك. فإنّ الدّازين ليس مدفوعاً بإرادة الموت بل هو يأخذ إمكانية موته مأخذاً جذريّا: أنّه يوماً ما لن يكون هنا حيث هو أي في نمط الوجود الذي يخصّه. إنّ الاستباق إذن استباق النهاية وبعبارة هيدغر هو استباق الفوات. فما هو الفوات؟ - إنّ من يموت يفوت؛ هذا المعطى الانطولوجيّ اليقينيّ هو الذي يجعل الدّازين يستبق في كل مرة نحو موته استباقاً أصليّا. فالموت بما هو نمط أصيل من الفوات لا يعني هنا ذلك الحدث الطبيعيّ في الزمان الطبيعيّ الذي بموجبه يكفّ موجود ما عن الحياة العضويّة، بل هو مأخوذ في دلالته الانطولوجيّة بوصفه إمكانيّة بدائيّة فيه منها يستقي الدّازين معنى وجوده. الموت كإمكانيّة انطولوجيّة هو الذي يقع الاستباق نحوه. وهكذا لا يجدر بنا أن نأخذ الفوات كأنّه صفة لما مضى وولّى: إنّ الفوات هنا ليس له علاقة بالماضي الطبيعيّ وإنما هو نمط مخصوص من الوجود هو المضيّ الانطولوجيّ للإمكان الأصليّ للدّازين. إنّ الدّازين لا يموت إلاّ في الآتي من الزمان وليس فيما مضى، لكنّه يعيش مماته كأنّه قد وقع بعدُ. هذا هو معنى استباق الفوات: إنّه كيفيّة انطولوجيّة لاحتمال إمكانيّة الموت احتمالاً زمانيّاً يجعل الممكن هو منبع معنى الوجود وليس ما هو حاليّ. إنّ الفوات واقعة مستقبليّة وليس صفة للماضي، وذلك طالما أنّنا لا نموت في الماضي بل في المستقبل. - وبعامّة نحن نفترض أنّ الاستباق والإحداق والفوات ليست إذا تؤمّلت إلاّ ثلاثة إنماط زمانية يعتملها هيدغر بدائل فينومينولوجيّة عن أبعاد الزمان الطبيعيّ التقليديّة أي أبعاد والمستقبل والحاضر والماضي. إنّ هيدغر يسعى إلى ارتسام إمكانية فهم انطولوجيّ لأبعاد الزمان التقليديّة، وليس إلى تدمير التصوّر الطبيعيّ للزمان سبهللاً.

ولكن حقيق علينا أن نسأل هنا لِمَ هذا الانصراف الهيدغريّ الحادّ إلى مسألة الاستباق وجعلها بؤرة خاصّة لتدبّر الدّازين للإمكان الأقصى الذي من شأنه، بحيث انقلب الاستباق إلى نمط الوجود الذي منه يستقي الدّازين معنى الإحداق أي النمط الانطولوجيّ للحاضر والفوات أي النمط الانطولوجيّ

---

(66) يقول هيدغر 1925، ص437: " إنّ هذا اليقين، بأنني أوجد هذا الأمر ذاته ضمن صيرورة-مماتي، إنما هو اليقين-الأساسيّ للدّازين نفسه وإنّه لعبارة أصيلة عن الدّازين، في حين أنّ *الكوجيطو سوم* (cogito sum) ليس سوى ظاهر هذا النحو [من اليقين]."

(67) مصطلح das Vorbei لن يحضر في معجم **الوجود والزمان** إلا بشكل خافت جدّاً من خلال فعل vorbeigehen الذي يفيد نفس المعنى (1926أ: 141، 144).

للماضي؟ - إنّ هذا موضع لطيف جداً لابدّ من التمهّل عنده، وذلك أنّه إنما ههنا نشأت أطروحة هيدغر الطريفة التي تفترض، على خلاف التصوّر التقليديّ، أنّ المستقبل هو أصل الزمان.

ج- الدّازين هو مستقبله:

إنّ غرضنا الآن هو الفحص عن منزلة مفهوم المستقبل من التأويل الهيدغريّ للمسألة الزمانيّة، وذلك من حيث أنّه هو المفهوم الرئيسيّ فيها. فكيف يكشف هيدغر عن منزلة المستقبل من معنى الزمان؟

- لابدّ أن ننتبّه إلى الدور الخطير الذي يؤدّيه مفهوم الاستباق لدى هيدغر(68)، فإنّ بلورة معنى انطولوجيّ للاستباق هو الذي مكّنه من ترتيب السياق الذي تظهر فيه منزلة المستقبل. إنّ نمط وجود الدّازين "في" الزمان إنما هو إذن محض استباق للإمكان الأقصى الذي يخصّه. ليس الاستباق خروجاً عن الوجود الحاليّ وإنما هو هذا الوجود الحاليّ نفسه. إنّ الدّازين ينطلق في كل مرة من استباق ما وذلك يعني من إمكان جذريّ ما. هذا النحو من الاستباق هو عينه المستقبل. إنّ نمط وجود الدّازين هو بذلك نمط المستقبل. ولكن ما علاقة هذا المستقبل بما درج التصوّر التقليديّ للزمان على تسميته بالحاضر أو بالماضي؟ وبعبارة أخرى ما هي عناصر التأويل الانطولوجيّ لأبعاد الزمان بعامة؟

نحن نعلم أنّ التصوّر التقليدي للزمان ينظر إلى المستقبل بوصفه "ما ليس بموجود بعدُ"، كما يفهم الماضي بوصفه "ما لم يعدْ موجوداً"؛ وحده الحاضر يملك لديه صفة البعد التامّ(69). ولذلك يفترض هذا التصوّر أنّ خطّ الزمان يذهب من الماضي باتّجاه المستقبل مروراً بالحاضر، وذلك على نحو تكون فيه أبعاد الزمان منفصلة الواحد عن الآخر بشكل مجرّد(70). أمّا التأويل الهيدغريّ، فإنّه ينطلق من أنّ المستقبل وليس الماضي هو أصل الزمان. وإنّه انطلاقاً من المستقبل إنما يعود الدّازين إلى ماضيه وحاضره. بيد أنّ الأمر لا يتعلّق بمجرّد قلب هندسيّ لخطّ الزمان بل بإعادة تأويل جذريّ لمعنى الزمان نفسه بما هو كذلك. إنّ المستقبل بما هو نمط انطولوجيّ ليس بُعداً من أبعاد الزمان الطبيعيّ، وإنما هو سلوك كيانويّ خاص بالدّازين. كذلك فإنّ الماضي والحاضر من حيث هما خاصان بالدّازين ليسا بعدين من الزمان الطبيعيّ، بل نمطان انطولوجيان لا معنى لهما إلاّ بما يستفيدانه من الوجود-المستقبليّ للدّازين. إنّ الدّازين يرجع في كل مرة إلى الحاضر والماضي ولا ينطلق منهما: إنّ الماضي هنا ليس ما ولّى وانقضى بل هو ما يُرجَع إليه من جهة المسقبل. كذلك ليس الحاضر هو المعنى الطبيعيّ للآن الذي نحن فيه بل هو نمط استحضار الدّازين لوجوده انطلاقاً من المستقبل.

---

(68) يقول هيدغر(1924، ص ص18-19؛ت.فر.صص44-45): "إنّ الاستباق، من جهة ما يقدّم للدّازين إمكانه الأقصى، إنما هو النهوض التامّ بتأويل الدّازين. إنّ الاستباق يجتذب في نفسه جهة النظر الأساسيّة التي عندها يقف الدّازين. فيتبيّن في نفس الوقت: أنّ المقولة لأساسية لهذا الموجود هي الكيف[..]
إنّ الدّازين يوجد عند نفسه على نحو أصيل، يوجد حقاً في كيانه (existent)، عندما يأخذ بهذا الاستباق. **فليس هذا الاستباق** شيئاً آخر سوى **المستقبل الأصيل والوحيد للدّازين الخاصّ**. إنّه ضمن الاستباق **يكون** الدّازين مستقبله، بحيث أنّه إنما في هذا الوجود-المستقبليّ هو يرجع إلى ماضيه وحاضره. إنّ الدّازين، متصوَّراً في إمكانيّة وجوده القصوى، **إنما هو الزمان ذاته**، وليس **في** الزمان. إنّ الوجود-المستقبليّ المخصّص هكذا، من جهة ما هو الكيفيّة الأصيلة للوجود-الزمانيّ، هو نمط الوجود الخاصّ بالدّازين، والذي فيه ومنه يهيّئ لنفسه زمانه. إنّه في أخذي بالاستباق [و]عند الفوات الذي من شاني، أنا أملك الزمان.[..] وأنْ لا يكون لي زمان يعني أن ألقي بالزمان في الحاضر القبيح لليوميّ. [أمّا] الوجود-المستقبليّ فإنّه يهب الزمان، يشكّل الحاضر ويجعل الماضي يتعاود بالكيفيّة التي من شأن الوجود-المعيش.
وإذا تؤمّل ذلك من جهة الزمان فهو يعني: **إنّ الظاهرة الأساسيّة للزمان إنما هي المستقبل**. من أجل الإبصار بذلك وليس من أجل تصريفه بوصفه مُحالاً مثيراً للاهتمام، ينبغي على الدازين [الموجود]في كل مرة أن يحفظ نفسه ضمن استبقاقه. بذلك ينكشف: لنّ الإحاطة الأصليّة بالزمان ليست من القيس في شيئ. فإنّ الرجوع [من المستقبل إلى الماضي والحاضر] ضمن الاستباق إنما هو ذاته كيفيّة الانشغال الذي فيه بخاصة أنا أقيم."

(69) قا: أغسطينونس، **الاعترافات**، المقالة XI، الفصول14، 16، 18، 27-28.

(70) Greisch 1994:321-322.

أمّا وجه الطرافة الأقصى الذي بلغ إليه هيدغر في هذا الموضع فهو بلا شكّ إقراره الحادّ بأنّ الدّازين لا يوجد "في" الزمان وإنما "هو" الزمان نفسه. إنّه قد انزاح بمعنى الزمان من معناه التقليديّ أي معنى الظرفيّة، إلى معنى مبتكر هو معنى الكيفيّة: ليس الزمان هو ما فيه يوجد الدّازين بل هو كيفيّة وجود الدّازين نفسه. بيد أنّه إذا كان معنى الكيفيّة ليس شيئاً آخر غير نمط امتلاك الدّازين لزمانه فإنّ الإقرار بأنّ الدّازين هو نفسه الزمان يعني بخاصة أنّ امتلاك الدّازين لزمانه لا يعني سوى امتلاكه لنفسه(selbst):الزمان هو إذن كيفيّة امتلاك النفس؛ بل الزمان هو ذات الدّازين مادام معنى النفس (Selbst) لا يشير هنا إلاّ إلى كيفيّة الوجود.- إنّ هذا هو ما يقصده هيدغر عندما صرّح في خاتمة المحاضرة بهذا القول الطريف:

"إنما نحن نريد أن نعاود السؤال عمّاذا يكون الزمان زمانيّاً. إنّ الزمان هو كيفيّة. فإذا سُئل عن الزمان ماذا يكون، فلا ينبغي على المرء أن يتعلق من غير رويّة بجواب ما (أنّ كذا أو كذا هو الزمان)، جوابٍ ليس له أن يقول أبداً إلاّ ماذا ما.

فإذا نحن لا نرى إلى الجواب، بل نعاود السؤال. فماذا يحدث للسؤال؟ إنّه قد تحوّل. ما هو الزمان؟ قد أصبح: من هو الزمان؟ وبصيغة أقرب: هل نحن أنفسنا الزمان؟ أو بصيغة أقرب أكثر: هل أنا زماني؟ [..] هكذا يكون الدّازين موجوداً-سَؤولاً." (هيدغر1924، ص27؛ت.فر. ص52)

إنّ هذا القول تعليق جذريّ على الإقرار بأنّ الدّازين لا يوجد في الزمان وإنما هو الزمان ذاته. وهو جذريّ من أجل أنّه قد تحوّل من السؤال التقليديّ "ما هو الزمان؟"(71)، بوصفه سؤالاً يشتقّ في كل مرة عناصره من قول ما في الطبيعة، إلى السؤال الانطولوجيّ الذي يأخذ الأنا موجود مقاماً مخصوصاً لصياغته، والذي أصبح بمقتضى ذلك مصاغاً هكذا صياغة "من هو الزمان؟". إنّ الدّازين لا يوجد "في" الزمان؛ هذا إقرار يعني أنّه لا يمكننا أن نستفهم عن الزمان كما نفعل إزاء موجود من الموجودات الطبيعيّة. فالزمان ليس موجوداً أصلاً وإنما هو الأنا موجود الخاص بنا. الزمان هو نفسه الأنا موجود؛ وهو نفسه تعني هنا أنّه كيفيّة وجوده: إنّ الأنا موجود يوجد على نمط الزمان. ونلاحظ أنّ هيدغر لا يبقي من المعنى التقليديّ للرابطة "هو" (ist) ومن المعنى التقليديّ للفظة الانعكاس "ذاته" (selbst)، في عبارة "الدّازين هو الزمان ذاته"، سوى معنى الكيفية: الزمان كيفيّة وجود الدّازين لذلك هو ذاته. ربّ ملاحظة تجعلنا نحاذر من أنْ نأخذ انزياح هيدغر من سؤال "ما هو الزمان؟" إلى سؤال "من هو الزمان؟" بوصفه مجرّد مرور من فلسفة الطبيعة والانطولوجيا التقليدية التي تسندها إلى فلسفة الوعي ورواسب الانطولوجيا التقليدية التي تنطوي عليها: وبعبارة واحدة إنّه ليس نقلاً خارجيّاً للسؤال من مستوى الجوهر إلى مستوى الوعي. إنّ الدّازين ليس وعياً والزمان ليس حالاً من أحوال الوعي.

أنّ الدّازين هو الزمان ذاته، ذلك يعني لدى هيدغر أنّ نمط وجود الدّازين هو الزمان. ولأنّ الزمان ليس ظرفيّة وإنما كيفيّة فإنّ أبعاد الزمان ليست مجرّد جهات في أفق بلا وجهة ولا نتوء، بل هي تتميّز شديداً بكونها تجد في المستقبل مصدرها الخاصّ في كل مرة. هذا الانزياح بالزمان نحو المستقبل هو العديل الأساسيّ للانزياح من سؤال "ما هو؟" إلى سؤال "من هو؟": فإنّه لم يكن يمكن لهيدغر أن ينزّل المستقبل هذه المنزلة لو كان يتحرّك في نطاق التصوّر الطبيعيّ للزمان، أي لو كان يفهم المستقبل بوصفه بعداً يشير إلى موجود لم يوجد بعدُ أصلاً. إنّ تحويل معنى المستقبل من بعد طبيعيّ إلى سلوك انطولوجيّ هو الذي يجعل هيدغر يُماهي بين الزمان والدّازين. ربّ مماهاة فتحت أمامه إمكانية الانزياح من سؤال "ما هو؟" إلى سؤال "من هو؟": فالزمان الطبيعيّ موضوع للقيس لأنّه موجود يسعى التصوّر التقليديّ لتحديد خصائصه بوصفها عناصر ماهيته. "ما هو الزمان؟" إنما يعني ما هي الخصائص الثابتة ومن ثمّة "الحاضرة" للموجود أو الموضوع الذي يسمّى بالزمان؟. أمّا "من هو الزمان؟" فهو سؤال من

(71) قا: أغسطينوس، **الاعترافات**، المقالة XI، الفصل 14.

جنس آخر: إنّه مختلف من أجل أنّه يفترض سلفاً سؤالاً خفيّاً هو هذا:" ما هو نمط وجود منْ؟" - إنّ نمط وجود "منْ" هو نمط وجود الدّازين، وإنّ وجود الدّازين هو وجود زمانيّ، ولذلك فإنّ معنى الدّازين ليس أكثر أو أقلّ من كيفيّة وجوده، وذلك يعني أنّه "هو" نفسه الزمان.

ولكن إذا كان هيدغر لا يفهم معنى "هو" ههنا فهما تقليديّا أي كجملة من الخصائص الثابتة لموجود من الموجودات، فكيف يأخذه إذن؟ - نحن نعلم أنّ الدّازين يشتكي في وجوده اليوميّ بأنّه "ليس له الوقت" الكافي لإنجاز هذا الفعل أو ذاك؛ وهو يستند في هذه الشكوى من ضيق الوقت إلى قيس معيّن لمدّة الزمان التي بحوزته(هيدغر 1924، ص20؛ت.فر. ص46). إنّ الدّازين قد يشتكي من ضيق الوقت، لكنّ ذلك ليس النمط الأصيل من وجوده، فهو يعامل الزمان بوصفه موجوداً خارجاً عنه فيجده ضيّقاً أو متطاولاً. إنّ ضيق الوقت أو تطاوله ليس سوى مشتقة عاميّة من التصوّر التقليديّ للزمان بوصفه زماناً مقيساً.- فإذا أعرضنا عن هذا التصوّر صار ممكناً أن نفهم ما معنى أنّ الدّازين هو ذاته الزمان. إنّ "هو" تعني ههنا أنّ الدّازين "يهب نفسه" (sich gibt) زمانه، وإذا وهبت نفسي زماني فذلك يعني أنّني أملك(habe) زماني. ما معنى ذلك؟ إنّ وجه الطرافة ههنا هو أنّ هيدغر يفهم الفعل sein فهماً مبتكراً يحوّله إلى فعل geben وhaben. الوجود يعني هنا العطاء والملك: إنّ الدّازين يعطي نفسه زمانه ويملك زمانه. هذا هو معنى أن يكون الدّازين "هو" ذاته الزمان.

إنّ ذلك يعني أنّ الدّازين وليس الطبيعة هو أصل الزمان(72)؛ وهو أصل الزمان من جهة كونه موجوداً يستمدّ من استباق إمكانية وجوده القصوى أي إمكانية الموت زمانيته. إنّ الدّازين يستبق موته، فإذا فعل ذلك أعطى نفسه معنى الزمان وملكه. فإنّه لا يعطي نفسه سوى إمكانيّة وجوده وهو لا يملك أصلاً سوى إمكانيّته القصوى. وإنّ الإمكان هذا هو منبع الوجود اليوميّ للدّازين في الزمان الطبيعيّ. ولكن من أجل أنّه لا يبصر بهذا النبوع الأصليّ من استباق النهاية فهو لا يرى من الزمان غير الحاضر اليوميّ؛ ومن قبل أنّ هذا الحاضر اليوميّ لا يُنظر إليه إلاّ بوصفه مقيساً فإنّ الدّازين لا يملّ من الشكوى من ضيق الوقت وتطاوله.

(72) قا: أغسطينوس، **الاعترافات**، المقالة XI، الفصل 24 و26.

خاتمة:

هكذا فإنّ الدّازين يمكن أن يكتشف وجوده الأصيل عندما يكفّ عن اتّخاذ الحاضر اليوميّ المقيس مقاماً لفهم الزمان، وذلك بالانتباه إلى أنّ المستقبل الانطولوجيّ أي المنشغل بمعنى وجوده، هو منبع الزمان. إنّ علاقتنا الأساسيّة بالمستقبل هي الانشغال وليس القيس. وإنّ هذا النحو من الانشغال بإمكانيّة الموت هو الذي يهب الزمان أي كيفيّة احتمال الحاضر والماضي انطلاقاً من المستقبل. المستقبل يشكل نمط عيش الحاضر ويحدّد وجه معاودة الماضي. بيد أنّ ذلك أمر لا يتّضح كفاية إلاّ بقدر ما نفلح في تخليص الدّازين من هيمنة اليوميّ، وذلك يعني إجراء إصلاح جذريّ لطبيعة الانشغال الذي يوجّهه. إنّ الدّازين اليوميّ هو أيضاً منشغل انشغالاً متّصلاً بوجوده. لكنّه على الحقيقة لا يفعل ذلك بشكل أصيل بل في صيغة الهُم اليوميّ الذي يحرّكه. والحال أنّ اليوميّ يجهل المستقبل؛ إنّه لا يعرف سوى الحاضر مقاماً. أجل هو يمارس وجهاً ما من الاستباق، لكنّه يفهم الاستباق بوصفه سؤالاً عن "المتى" وعن "كم-مازال-من-المدّة" التي تفصلنا عن الفوات (هيدغر1924، ص19؛ت.فر. ص45). إنّ تحرير الدّازين من هيمنة اليوميّ في فهمه للزمانية، وذلك يعني من هيمنة نموذج الساعة، هو مقصد التخريج الانطولوجي لمعنى الزمان. ذلكم هو رهان إشكالية الوجود والزمان التي وجدت في محاضرة 1924 مفهوم الزمان نواتها الفائقة، ونعني بخاصة أنّ السؤال "من هو الزمان" الذي هو نحن هو المدخل السري إلى أيّ فهم لمعقولية وجودنا. إنّ "معنى" وجودنا ننحته في كل مرة من طاقتنا على طرح السؤال "من؟" نكون.

الباب الثاني

هيدغر وإشكالية «الانطولوجيا الأساسية»:

نقد العقل التأويلي

(1926/1925)

تقديم

تكمن أهمّية هيدغر في تجذير طريقة السؤال الحديث عن "الهُو" (das Selbst)، وذلك من خلال انزياح صريح من براديغم الذات الذي ما يزال يتحكم في "فينومينولوجيا الوعي" الهوسرلية، إلى اضطلاع "كيانوي" بمبحث "إشكالية الهُو" (die Problematik des Selbst)، وذلك بواسطة تغيير في السؤال من صيغة "ما هو؟" الأنا أفكر الديكارتية، والتي تفترض الإجابة "إنه جوهر" / "usiao" اليونان، إلى صيغة استشرفها نيتشه بشكل متوار هي صيغة "منْ" هو؟، هي التي وفرت لهيدغر وجه التأسيس الفلسفي للانتقال القاري من التفكير وفقاً للعلاقة ذات/موضوع، إلى استشكال ميدان جديد لمعنى "الهُو" ، وهو ما أنجزه هيدغر من طريق تملك كيانوي/هرمينوطيقي غير مسبوق لمسألة "الهُو" العملي لدى كانط (الفصل الرابع).

وإنه ضمن أفق السؤال "من هو؟" حاول هيدغر في درس 1926/1925، ولكن بخاصة في القسم الأول وبعض فقرات القسم الثاني من الوجود والزمان، أن يرسم ملامح تخريج غير مسبوق لمسألة "المعقولية" (Vernünftigkeit، Vernehmenheit، Intelligibilität(73)) في الفلسفة الغربية، يقوم على تأويل "مفهومية" (Verständlichkeit، intelligibilité) معنى الوجود، لا بوصفه "قيمومة" (Vorhandenheit) أي "ousia" اليونان و"جوهر" المحدثين، بل انطلاقاً من "الموجود-تحت-اليد" (das Zuhandensein) اليومي حيث تسترجع "الأشياء" معناها الأصلي، أي بما هي "pragmata" اليونان، حيث تعني " ما على المرء أن يفعله ضمن معاشرة منشغلة (براكسيس/πρᾶξις)" (1926أ: 68). ههنا يتم "نقض" براديغم الذات بواسطة "براغماتية كيانوية" غير مسبوقة (الفصل الخامس).

إنّ تجذير طريقة السؤال عن "الذات" باكتشاف صيغة السؤال "من؟" أو "إشكالية الهُو" (die Problematik des Selbst) بوصفها نمط انتقال من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة من أجل إرساء "معقولية الفهم" أو "المفهومية الكيانوية" هو يدل عندنا على أنّ هيدغر قد نهض بصيغة مخصوصة من "المنعرج اللغوي" المعاصر وذلك ليس فقط رغم إعراضه الصريح عن أسلوب "فلسفة اللغة" التحليلية بل أنه اشترط التخلي عن "فلسفة اللغة" بمعناها الألسني من أجل مساءلة "الأشياء ذاتها" (Sachen selbst) (1926أ: 166). ربّ توجّه أنجزه هيدغر من خلال "نقض" الأطروحة المتحكمة في "المعقولية" الغربية القاضية بأنّ "موضع الحقيقة" (der Ort der Wahrheit) هو "القضية" (der Satz)، وذلك بالكشف عن "الحكم المسبق" الانطولوجي الذي تتأسّس عليه، والذي يقوم على تأويل ماهية "الإدراك" (noein اليوناني) وماهية "النظرية" (theoria اليونانية) ومن ثم وجه "الصلاحية" (validité، Geltung) المترتبة عنهما بوصفها بوصفها "حدساً" (Intuition، Anschauung) (1926/1925: 56-57). وهو ما مكّن هيدغر من بلورة مشروع "معقولية هرمينوطيقية" تعيد تأويل "اللوغوس" في أفق "الزمان" الذي يقوّمه، وهو طريق ينبّه هيدغر إلى أنّ كانط قد أشار إليه إشارة متوعّرة ضمن مسألة "التخطيطية"، لكنّه انحسر دونه لأنّه لم يكن يملك المسلك الوجيه للخوض فيه. وليس ذلك المسلك غير ما حاول هيدغر أن ينجزه من خلال تأويلية الدازين بما هو زمانية، هي ذلك النمط من العناية بأنفسنا الذي يبلغ هالته العليا في ظاهرتين فينومينولوجيتين هما "الوجود-نحو-الموت" و"نداء الضمير" (الفصل السادس).

(73) قا: Beierwaltes 1976: 463 وما بعدها.

وإنه ضمن هذا السياق البراغماتي/الكيانوي أتى هيدغر إلى استكشاف بنية "الزمانية" الأصيلة الخاصة بالهُو بما هو دازين، ضمن أبعادها "الاكستاطيقية" الثلاثة، ألا وهي "المستقبل" و"الكانية" (Gewesenheit) و"اللحظة" (Augenblick). إنّ الرهان عندئذ هو استكشاف نمط الولوج إلى ظاهرة الزمانية نفسها واستبصار بناها وتبيين وجه تقوّم "هُوية" (Selbigkeit) الدازين من طريقها، وذلك تحديداً من حيث أنّ "الزمانية هي مصدر المعقولية" (temporality as the source of intelligibility) حسب عبارة رشيقة لباحث انغلوسكسوني (74) راهن (الفصل السابع).

(74) Keller 1999: 155.

الفصل الرابع

هيدغر و«إشكالية الهُو» في الفلسفة الحديثة

أو الانتقال من «ما هو» الأنا أفكّر؟ إلى «من هو» الأنا موجود؟

(1926/1919)

"في أوّل انبثاقة للفينومينولوجيا ولدن التسدّد المتعيّن جهة تملك أصلي جديد لظاهرة التجربة والمعرفة النظريتين (المباحث المنطقية، بمعنى فينومينولوجيا اللوغوس النظري)، كان الظفر بنظرة غير مشوّهة للمعنى كما للموضوعات المجرّبَة في هكذا تجارب نظرية، وبعبارة أخرى لكيفية تصيّرها تجربة، هدفاً للبحث. بيد أنّ إمكانية فهم جذري للنزعة الفينومينولوجية إنما يتوقف على [..] أن تصبح جملة التجربة في سياق تحققها العياني على الحقيقة مُبصَراً بها ضمن الهُو الكائن كيانه على نحو تاريخي، الهُو الذي هو في نهاية المطاف ما به يتعلق الأمر بوجه ما في الفلسفة."

هيدغر (مراجعة ياسبرس 1921/1919، ذكره: Thomä 1990: 117)

"إنّ الموجود إمّا منْ ein Wer (كيان)، وإمّا ماذا ein Was (القيمومة بالمعنى الأعمّ)"

هيدغر (1926أ: 45)

"ألا تكشف مغالطات (Paralogismen) [العقل المحض الكانطية]، برغم دلالتها الأساسية، عن غياب الأرضية الانطولوجية لإشكالية الهُو (Problematik des Selbst) من الشيء المفكّر الديكارتي (res cogitans) إلى مفهوم الروح الهيغلي؟"

هيدغر (1926أ : 320)

تمهيد

نحن نعلم أنّ سؤال "ما هو؟" هو اختراع إغريقيّ(1)، نجم عن طريقة معيّنة في الاضطلاع بمعنى الموجود وذلك بتأويله على أنّه "أوسيا" (ουσια)، خرّجها هيدغر (1926أ: 25) بوصفها لا تعني أكثر من "القيمومة" (Vorhandenheit) مُتأوّلة من جهة الزمان بوصفها "شهوداً" (Anwesenheit)(2) هو بدوره لا يُفهم إلاّ من جهة أحد أبعاد الزمان هو "الحاضر" (Gegenwart). ولذلك فإنّ إخراج المسألة من سؤال "ما هو؟" الإغريقي وطرحها في صيغة سؤال "من هو؟" الحديث، كما يفعل هيدغر في الفقرة 25 من الوجود والزمان (1926أ: 114-117) هو استجابة دقيقة لمطلب الفلسفة الحديثة في دلالتها السائدة بما هي ميتافيزيقا "الذات" (sujet) : إنّ سؤال "من هو؟" يخرج من البحث عن "ماهية" (ουσια) الموجود أي عن القيمومة، وذلك للبدء في مساءلة الوجود من زاوية "الهُو" (das Selbst).

بيد أنّ نكتة الإشكال في قراءة هيدغر للفلسفة الحديثة هو أنّه يتأوّل مفهوم ''الذات''، الذي وجّه المباحث الفلسفية من ديكارت إلى كانط، بوصفه صيغة جديدة لمعنى القيمومة الإغريقيّ، إذ لا فرق، لدى هيدغر الأول(3)، بين υποκειμενον الإغريقيّ وsubjectum الحديث (1926أ: 319)(4). ولذلك فإنّ قارئ الجزء المنشور سنة 1927 من كتاب الوجود والزمان يكتشف للتوّ أنّ أخطر قرار هرمينوطيقي يشدّه هو سعي هيدغر إلى ارتسام معنى للـ"دازين" يخرجه في آن واحد ليس فقط من مقام "الأوسيا" والقيمومة الإغريقيّ بل وأيضاً وبنفس القدر يعتقه من براديغم الذات الحديثة، وذلك ابتغاءَ أن يلج به إلى أفق "الهُو" (Selbst) الأصيل المغفول عنه (1926أ: 316 وما بعدها).

ولكن كيف نفسّر وصف هيدغر (1926أ: 320) مبحث الذات (Subjekt) من الشيء المفكر الديكارتي إلى الروح الهيغلي بأنّه صيغة عن "إشكالية الهُو" (die Problematik des Selbst) في نطاق الفلسفة الحديثة، حتى وإنْ كانت مفتقدة لأسسها الأنطولوجية؟(5)

- نحن نتأوّل هذا القرار الهرمينوطيقي بأنّه لا يعدو أن يكون "توجيهاً انطولوجياً"(6) لتجربة فينومينولوجية، يبدو أنّ أغسطينوس هو من ألقى بذورها في كتاب الاعترافات(7)، ثمّ تداول المحدثون على إثارتها ومعالجتها منذ التأمّلات الميتافيزيقية لديكارت(8) إلى فينومينولوجيا الروح لدى هيغل(9)

---

(1) عن سؤال "ما هو؟" الإغريقي يرجع بخاصة إلى : ارسطو، **مابعد الطبيعة** .مقالة الألف الكبرى 987 أ 20 ومقالة الهاء (E) 1026 أ 4.

(2) هو تخريج انقلب إلى إحدى الأطروحات الهادية القليلة لدى هيدغر من البداية إلى النهاية، ر ا: Grondin 1988: 389.

(3) وهو موقف سيبقى ساري المفعول لدى هيدغر الثاني (1935/1936ب.ف.ص 113، 115). ر ا: **Haar** 1975: 478.

(4) ر ا: Gadamer 1989، ص22.

(5) قا: Marion 1986: 181؛ 1989: 141.

(6) ر ا: Macann 1992، ص 102.

(7) قا: أغسطينوس في الفصل 4 من الكتاب الأول من **الاعترافات**

(8) علينا أن نعلم أنّ ديكارت لم يستعمل مصطلح ''الذات'' (sujet) بالمعنى التقني الذي شاع لدى المحدثين ونقده المعاصرون منذ هيغل: فإنّ ديكارت قد استعمل أوّل الأمر عبارة "الشيء المفكر" ((res cogitans التي لا تخرج عن أنطولوجيا الجوهر اليونانية-العربية في شيء، ولذلك فإنّ إشكاليته لم تصبح طريفة إلاّ عندما أخذ ينزاح من "الشيء" المفكر إلى "الأنا" (ego) أفكر. إنّ معنى وجود الموجود بوصفه "هُو هو" (αυτος، ipse) لم يتغيّر من أرسطو إلى كانط، فبرغم الزحزحة التي أحدثها ديكارت من أنطولوجية الشيء إلى أنطولوجية الأنا، هو ما يزال يفهم ''الأنا''(ego) بوصفه ''هو نفسه'' (ipse) كما تقول حروف الفقرة 9 من التأمّل الثاني. راجع:

مروراً بكتابات كانط، وبخاصة العملية منها، مثل تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق(10) ونقد العقل العملي، - نعني محاولة إفلات متوعّرة من سؤال "ما هو؟" الإغريقيّ والولوج إلى أفق سؤال "من هو؟" الحديث الذي أصبح نهجاً جذرياً في التفكير مع نيتشه (1938/1939: 52)(11).

أجل إنّ ديكارت لم يقف على الاستشكال الزماني لمعنى الذات وذلك بسبب تعويله على معنى "الأوسيا" /الحضور التقليدي(12)؛ لكنّ ديكارت هو أوّل من أسّس لنقل البحث من سؤال "ما هو؟" إلى سؤال "من هو؟"، وإن كان نقلاً ليس فقط لم يشتغل عليه هو نفسه بما هو كذلك، بل ظلّ بالنسبة له لا يُعبَّر عنه إلاّ في مصطلح أنطولوجية الجوهر التقليدية. وعلى ذلك فإنّ طرافة هذا النقل تكمن في أنّه يساعدنا على بناء فهم دقيق لمعنى الحداثة وذلك بالكشف عمّا تنطوي عليه من استشكال خطير لمعنى وجودنا في الزمان، ومن ثمة لمعنى تقوّم هُوية الهُو الأصيل بزمانيته. إنّ الزمان هو نمط وجود مخصوص للذات، كان ديكارت قد مرّ به سريعاً دون أن يستشكل كلّ الصعوبة التي ينطوي عليها. وهو أمر لئن كان هيدغر يفترض أنّه تغيّر مع تخطيطية كانط، فإنّه قد بدا لنا أنّ نقد العقل العملي، وليس نقد العقل المحض، هو الموضع الذي أفلحت فيه الفلسفة في بلورة سياق إشكالي جديد، يكفّ ضمنه مفهوم ''الذات'' (Subjekt) عن التقوّم وفقاً للسؤال الإبستيمولوجي عن ماهية العقل الإنساني بعامة، ويشرع في انبساط أنطولوجي طريف – وهو طريف لأنّه يتّخذ من "الغرض العملي المحض" مقصده الأسنى- ما فتئ ينضج ويتجذّر تحت راية مفهوم ''الهُو'' (Selbst) الفينومينولوجي، من جهة ما هو أمارة على "ذات غير-ذاتية" (tivistic sujecteca non-subj) حسب عبارة رشيقة لباحث انغلوسكسوني(13). وذلك أنّ "نقد الأنا المجوهَر، الأنا النحوي، لا يبطل مسألة الأنا، بل يغيّر موضعها"(14).

- René Descartes, *Méditations métaphysiques*. Edition bilingue. Texte , traduction, objections et réponses présentés par Florence Khodoss (Paris : PUF,Coll. SUP, 1974) . Méd. II, §§ 7-9, pp. 40-45 .

(9) إنّه مع هيغل فقط إنما أصبحت لفظة das Selbst عبارة اصطلاحية مستقرّة حيث يتحدّث هيغل ضمن **فينومينولوجيا الروح** عن "الهُو المغترب" (das entfremdete Selbst) و"الهو الزائل" (das vergängliche Selbst) و"هُو نفسه بما هو آخر" (sich als ein Anderes) و"الهُو الذي صار شيئا" (das zum Dinge gewordene Selbst) و"الهُو المحض للفرد" (das reine Selbst des Individuums) و"هُو الشخص" (das Selbst der Person) و"هُو الشعب" (das Selbst des Volkes). راجع :

- G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* . **Werke in 20 Bänden** . Band 3 (Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1970) S. 361, 385, 395, 465, 515 . *Phénoménologie de l'Esprit*. Présentation, traduction et notes par Gwendeline Jarcszyk et Pierre-Jean Labarrière (Paris : Gallimard, 1993) pp. 441, 466, 467, 477, 550, 606 .

(10) نعني خاصة مفهوم "الشخص" (la personne). ففي المقالة الأولى من **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** يراهن كانط على "القيمة الباطنية للشخص (la valeur *interne* de la personne)" وليس على "الأنا المحض" لكتاب **نقد العقل المحض** (كانط، ط.أك. IV، 394)؛ كذلك تمييزه الطريف بين "الأشخاص" و"الأشياء" في المقالة الثانية، وهو طريف لأنّه صيغة بدائية من التمييز الهيدغري بين الموجود بما هو "من؟" أي "كيان" (Existenz) والموجود بما هو "ماذا" أي "قيمومة" (Vorhandenheit) (1926أ: 45)؛ قا: كانط (كانط، ط.أك. IV، 428).

(11) قا: يقول هيدغر (1938/1939: 52): *"اكتمال الميتافيزيقا الحديثة*. ''نفسانيات'' نيتشه بوصفها البسط المطلق والكامل لـ''تأمّلات في الفلسفة الأولى''."

(12) Marion 1986: 180-202، حيث يقدم فحصا خاصا ومناقشة داخلية لمعنى "الزمانية القيمومية للـ ego" كما خرّجها هيدغر بوصفها "زمانية الحضور". رب مناقشة تهتدي بثلاثة أسئلة: 1- هل حقا أن الـ ego يوجد على نمط القيمومة؟ (ص 185-186)؛ 2-هل يمكن أن نعيّن نمط وجود الموجود بعامة من زاوية الزمان مأخوذا في معنى زمانية القيمومة؟ (ص186)؛3- هل يمكن "تأبيد زمانية وجود الموجود الديكارتية انطلاقا من أبعاد الزمان غير القابلة للرد إلى الحاضر"؟ (ص نفسه). وماريون يجيب هكذا: عن السؤال الأول – وهو الوحيد الذي يهمنا هنا - بالإيجاب : الأنا يوجد طالما هو يفكر (cogite)، ولكن مع التدقيق التالي: إنّ الأنا لا "يقوم" (subsiste) في الزمان بل "يدوم" (dure)، إنّ وجوده ليس مجرد "الحضور في الحاضر" بل "الحضور عند نفسه" (la présence à soi) (ص197).

(13) را: Caputo 1978، ص 335.

(14) Haar 1975: 458.

وهو نضج إشكالي لم يكن ليبلغ هالته العليا في تحليلية الدازين ضمن الجزء المنشور من كتاب الوجود والزمان، إلا بفضل حدثين نظريين خطيرين ذهبا في احتمال سؤال الحداثة الكانطي إلى أقصاه(15)، هما من جهة كتابات هيغل التاريخية وبخاصة فينومينولوجيا الروح، بوصفها أقصى ما يستطيع نموذج الذات – بعد الإصلاح الإشكالي الذي أجراه عليه كانط ضمن نقد العقل العملي – أن يفعله على طريق بلورة إشكالية الهُو، وهو ما يعني أنّ فينومينولوجيا الروح لا تعدو أن تكون سوى استئناف جذري لإشكالية الهُو العملي الكانطي، وإنْ كان ذلك بأدوات فلسفة في الزمان لم يكن التأويل المتعالي للهُو يسمح بتداولها؛ ومن جهة انبثاقة التفكير النيتشوي(16) كما يعبّر عن نفسه بخاصة في أسلوب حدَث زرادشت قال، فنيتشه هو الذي يُعدّ بحقّ أوّل من اتّخذ سؤال "من هو؟" مقاماً صريحاً واستراتيجياً للبحث في معنى الإنساني بعامة متحرّراً تماماً من نموذج الذات.

فقد يبدو أنّ هيدغر الأول لم يفعل في سره غير تجذير إشكالية الهُو الحديثة من طريق هرمينوطيقا المعنى التي افترعها كصيغة من المنعرج اللغوي المعاصر في مصطلح "الفينومينولوجيا المتعالية" التي فرضها هوسرل. وهي مهمة تنطوي بعدُ على "تحويل للتعالوية" (phoseormétam medu transcendantalis) كما بسطتها "فينومينولوجيا الوعي" الهوسرلية: إنّ الرهان هو التحوّل من "الذاتية" إلى "الدازين"، من نظرية المعرفة إلى الانطولوجيا الكيانوية، ولكن مع الاحتفاظ بعين المقصد المتعالي، نعني البحث عن "الأصل" أو "القبلي" الذي يحدد سلفاً "وجهة" الأساس الانطولوجي الذي من شأن الهُو الأصيل المبحوث عنه(17). – ربّ رهان ينبّه باحث قدير مثّل توغندهات (Tugendhat) إلى أنّه لم يبلغ إلى كسبه أحد من المتفلسفة المحدثين قبل هيدغر، من حيث أنّه ليس فقط قد نجح في تخريج مسألة "العلاقة مع النفس" (t à soirle rappo) بل كون ذلك ما يزال أمراً لم يُفهم إلى حدّ الآن(18).

أمّا مطالب هذا الفصل فيمكن توزيعها إلى خطوتين:

1- هيدغر الأول والمنعطف نحو مسألة ''الهُو''؛

2- "نقض" (Destruktion) الصيغة الحديثة لإشكالية الهُو (ديكارت وكانط نموذجا).

(15) لذلك فإنّ مساهمة هيدغر قد تكمن في إعادة تركيب "الحداثة" في الفلسفة، وذلك بمنحها "بدءً آخر" ينقل أفق السؤال من "تاريخ المشاكل" إلى تاريخ الحداثة نفسها. را: Martineau 1982: 150 وما بعدها.

(16) Haar 1992، ص 290.

(17) را: Schürmann 1982: 76-77، 82 وما بعدها؛ قا: Derrida 1998: 25؛ Gadamer 1973: 178.

(18) Tugendhat 1979: 135.

1- هيدغر الأول والمنعطف نحو مسألة ''الهُو'' (1921/1919) :

يتّفق الشرّاح على الدور الحاسم الذي أدّاه كلّ من دلتاي (Dithey) (19) وهوسرل (rlHusse)(20) وبوجه ما كيركغارد (Kierkegaard)(21) في مدّ هيدغر الشاب بالخيوط الإشكالية اللازمة للخروج من ربقة التقليد الكانطي الجديد الذي كان قد اكتشف من خلاله الطريق إلى "المشاكل الفلسفية بما هي كذلك" (1915ب: 91)(22). إنّ "تهيئة ما مع دلتاي وهوسرل" (t Dilthey und HusserlmiVorbereitung) – في ضوء استعمالات خفية لكتابات كيركغارد ولوثر (1923: 5)، ولكن أيضاً فيشته وهيغل (1915ب: 92) وياسبرس(23) - هي التي مكّنته من تحقيق خطوة جديدة نحو أفق إشكاليته اللاحقة(24). هذه التهيئة لم تحصل بشكل منفصل بل على نحو مستحدث بحيث أنّ هيدغر الشاب قد حاول، كما يقول غادمير "تغيير الأساس النسقي والمتعالي لفلسفة أستاذه هوسرل، انطلاقاً من عمل التفكّر التاريخي الذي أتمّه دلتاي؛ وذلك على نحو بحيث يُستنبَط ضرب من التأليف بين مشكل التاريخية كما يطرحه دلتاي ومشكل المعرفة الخاص بالتوجّه المتعالي في أساسه لدى هوسرل"(25).

و إذا علمنا أنّ مقالة هوسرل الشهيرة "الفلسفة بوصفها علماً صارماً" (1911) – وهي ما هي لدى هيدغر الشاب (1962ب: xv) - قد نقدت دلتاي بشكل مفتوح وحاد(26)، صار علينا أن نسأل : ما هو الخيط السري الذي يربط بين دلتاي وهوسرل بحيث مكّن هيدغر الشاب من اختراع طريقه الخاص في الفلسفة؟

1-1- المنعطف الهرمينوطيقي نحو «مسألة المعيش» (Frageerlebnis) (درس طوارئ الحرب : (1919

يذهب غادمير(27) إلى أنّ الخيط السري الذي يربط بين دلتاي وهوسرل لدى هيدغر الشاب

---

(19) Pöggeler 1963: 37-47. نلاحظ أنّ بوغلار – وهو أوّل من أبرز دور دلتاي - ينزع إلى تحرير هيدغر من "الدَيْن" الهوسرلي، بحيث لئن كان على بيّنة من "إعجاب" هيدغر الشاب بالطريق التي قطعها هوسرل من المباحث المنطقية (1900/1901) إلى أفكار (1913) واستعداده إلى قطع نفس الطريق من الفلسفة المتعالية الكانطية الجديدة إلى الفينومينولوجيا المتعالية فهو ينبّه إلى أنّ هيدغر قد فضّل منذ 1919 الاعتماد على المباحث المنطقية للتمرّن على النظر الفينومينولوجي و"التراجع" عن المنعرج الهوسرلي في أفكار نحو إشكالية الأنا المتعالي بوصفه أساساً للفلسفة. هنا يبرز الدور الحاسم لدلتاي : بدلا عن "الأنا المحض" علينا الانطلاق من "الحياة العيانية". وذلك هو ما أخذ به هيدغر (Pöggeler 1963: 93-95).

(20) Thomä 1990: 78 وما بعدها.

(21) في حين أنّ العلاقة مع هوسرل قد حظيت دوما باهتمام حاد من قِبل الدارسين الفينومينولوجيين، وفي حين أن دور دلتاي قد أصبح منذ أواسط الثمانينات أكثر توثيقا، ينبّه الشرّاح إلى أنّ البحوث عن الدور الذي لعبه كيركغارد في توفير منطلق جديد بعد 1916 ما تزال محدودة. يقول تومى سنة 1990: "إنّ تأثيرا ما لفكر ''الكيان'' لدى كيركغارد في هذه السنوات الأولى ما يزال إلى حدّ الآن على قدر من الضحالة من حيث التوثيق بحيث أنّ الفرضيات إنما هي بالتأكيد إشكالية" (Thomä 1990: 78، هامش 94).

(22) را: هيدغر (1915ب: 92) ضمن الترجمة الذاتية التي أعدّها لنيل التأهيل سنة 1915.

(23) راجع: Kisiel 1993: 137-148.

(24) Thomä 1990: 78 وما بعدها.

(25) Gadamer 1983: 117.

(26) Gadamer 1983: 117.

(27) را :

- Gadamer, Hans-Georg , *Wahrheit und Methode* (Tübingen : Mohr, 1960) S. 56 ff.

هو مفهوم "المعيش" (das Erlebnis)(28). وهو أمر يمكن التحقق منه في دروس هيدغر الأولى، بوصفه طريقة قوية لرسم "مسافة عن الكانطية الجديدة لدى ريكارت"(29).

إنّ مطلب "المنعطف نحو الحياة" (die Wendung zum ''Leben'') – بعبارة تومى(30) - الذي أشارت إليه خاتمة 1916 قد صار في الدروس الأولى لهيدغر الشاب مهمة مطلوبة لذاتها (1916/1915: 405-411). ففي القسم الثاني من درس طوارئ الحرب(31) سنة 1919، والذي يحمل عنواناً لافتاً للنظر هو "الفينومينولوجيا بوصفها علماً-أصلياً سابقاً-على-النظري"(32)، جعل هيدغر مطلبه الأول هو "تحليل بنية المعيش" (er Erlebnisstrukturd Analyse)، وذلك من خلال سؤال (هل ثمّة شيء؟ ? gibt es etwas) يعتبره علامة على أنّ "إشكاليت(ه) كلّها قد بلغت موضعاً حاسماً"، و"أنّنا نصطدم بمفترق طرق منهجي، حاسم حول حياة الفلسفة أو موتها"، من أجل أنّه يخيّرنا بين أن ننزلق في "الوقائعية المطلقة" (absoluten Sachlichkeit) وإمّا "القفز إلى عالم آخر، أو بتعبير أدق : على وجه العموم وقبل كل شيء إلى العالم" (1919أ: 63).

إنّ هيدغر لئن أخذ عن دلتاي ضرورة الانطلاق من "المعيش"، فهو قد حاول منذ البداية أن "يفهم ماهية" (1919أ: 66) المعيش على نحو لم يبصر به دلتاي. فهو قد انطلق من أنّ التفلسف هو "تسآل" (ein Fragen) ومن ثم أنّ المتفلسف يعيش السؤال قبل أن يكون مشكلاً نظرياً. "إنّ السؤال معيش" (die Frage ist erlebt) ولذلك فإنّ المسألة الفلسفية هي أولاً "مسألة المعيش" (Frageerlebnis) (1919أ: 65). بيد أنّ الخطر هنا هو أن نخلط بين "المعيش" وبين "النفسي"

ذكره Thomä 1990: 80.

(28) ضمن الرصد التاريخي لتكوّن مصطلح "das Erlebnis" في اللغة الألمانية، الذي أعدّه ك. كرامر (Cramer 1972 : 702-711)، ونُشر في المجلد الثاني من المعجم التاريخي للفلسفة (Historisches Wörterbuch der Philosophie) وصار مرجعا عالميا حول المسألة، ينبّه المؤلف إلى أنّ ''Erlebnis'' و''Erleben'' لم يكتسبا معا وضع المصطلحات الفلسفية إلا في أواسط القرن 19 وارتقيا تبعا لذلك إلى رتبة المفهومات الأساسية لنظرية المعرفة" (ص 702)؛ لكنّه يبيّن أنّه يمكننا رصد "الحظة هرمينوطيقية-تأمّلية" (hermeneutisch-spekulative Moment) لمفهوم المعيش من خلال استعمالات عصر غوته والمثالية الألمانية بعامة لمفهوم "الحياة" (ص 703-704). وعلى ذلك هو يشير إلى أنّ ثمة في نفس الوقت ما يشبه "ما قبل التاريخ الرومانسي- البانثيوسي "المفهوم "المعيش" عند الكتاب الذين خاضوا خصومة جذرية (انطلاقا من "التجربة" أو "حياة" استطيقية أو دينية) ضد عقلانية التنوير والنقدية الكانطية و"ضد التفسير المطلق لدلالة مضمون الحياة بواسطة البناء الجدلي لقوامها المفهومي" (ص 704). مثلا: "أنّ شلايماخر يعارض البناء الهيغلي للدين المتجلي بـ''التقوى'' بوصفها ماهية التجربة الدينية، التي "متى اعتُبرت لذاتها بشكل محض، لا هي معرفة ولا هي فعل، بل تعيّن للشعور أو للوعي غير المتوسط بالذات" (ص 704)، و"أنّ ف. شليغل الأخير قد طوّر ''فلسفة في الحياة'' بوصفها علما باطنيا بالتجربة، هو على الضد من التفضيل الأحادي لملكة التجريد الجدلي إنما يرفع ''الحياة الروحية الباطنية، وبالتحديد في ملائها التام'' إلى موضوع وحيد لطريقة التفكير الفلسفي" (ص 704). وبمتابعة سياق ظهور مصطلح "المعيش" لدى كتاب القرن التاسع عشر (مثلا لزتز المنطقي) يخلص المؤلف إلى أنّ مصطلح "Erlebnis" هو مفهوم بعد-هيغلي على نحو نموذجي (ein typisch nachhegelscher Begriff)" (ص 706). – أمّا أول من أنجز نظرية في المعيش فهو بلا ريب دلتاي، وذلك في نطاق سعيه إلى إرساء أساس معرفي لمزعم الحقيقة في العلوم الإنسانية (ص 706). هذا الأساس وجده دلتاي في ظاهرة "التاريخية" (Historizität) بوصفها "القاعدة النفسانية-الهرمينوطيقية لبناء العالم التاريخي في العلوم الإنسانية" (ص 707). ومن اللافت للنظر أنّ كرامر يرصد ظهور مسألة "المعيش" في فينومينولوجيا هوسرل في نفس الفترة، حيث اكتسب المعيش "وظيفة كلية مشابهة" من خلال مفهوم "المعيش القصدي" (der Begriff des intentionalen Erlebnis) (ص 707-708).

(29) Thomä 1990: 80.

(30) Thomä 1990: 101، 103.

(31) إنّ عنوان درس طوارئ الحرب سنة 1919 يحمل هو نفسه إشارة مزدوجة إلى هوسرل ودلتاي معا : "فكرة الفلسفة ومشكل رؤى العالم"، وهو يترجم عن نفسه ضمن الدرس بالعلاقة بين "الفينومينولوجيا" ومشكل "المعيش"؛ هذه الإشارة المزدوجة التي افتتح بها هيدغر دروس 1919 ستبقى حاضرة إلى كتاب الوجود والزمان الذي يحمل كما ينبّه على ذلك غادمير في نفس الوقت وبشكل مثير "إهداء إلى هوسرل وتكريما لدلتاي" (Gadamer 1983: 117). – عن عرض مفصّل لمواد درس طوارئ الحرب 1919 راجع: Kisiei 1993: 38-59

(32) العنوان هو :

« Phänomenologie als vortheoretische Urwissenschaft »

(hescdas Psychi)، ولذلك فجهد هيدغر قد انصرف مبكّراً للتمييز بين "الذات النفسية" (1919أ: 64) و"مسألة المعيش" بوصفها الموضوع الأصلي للسؤال الفلسفي(33). هنا يجد هيدغر خيطاً هادياً هو معنى "السؤال" بوصفه نمطاً مخصوصاً وعينياً من "السلوك" هو "السلوك السائل" (das fragende Verhalten) (1919أ: 66). ومن اللافت للنظر أنّ هيدغر قد اعتمد على المعنى اليوناني للدهشة الفلسفية (θαυμαζειν) لتخريج الدلالة الأصيلة للمعيش : فضمن الدهشة أو المعيش هناك "شيء ما" (Etwas) يُسأل عنه على المتفلسف أن يبصر به(1919أ: 67). إنّ ذلك هو ما ينبغي أن نبحث عنه ضمن المعيش. لكنّ هيدغر ينبّه إلى أنّنا نتوقر بعدُ على معطى أو واقعة : أنّ هناك "أنا أسلك إزاء نفسي" (te michalverh ich) (1919أ: 66، 68) يدعوني إلى أن أفهمه بوصفه يشير إلى نمط من المعيش. إنّ "أنا أسلك إزاء نفسي" لا يعني شيئاً آخر سوى "العيش من شيء ما" (n von etwasbein Er-lee)، "الحياة على شيء ما" (zu wasLeben auf et).؛ إنّ مكمن الخطورة هنا هو أن لا نرى في المعيش سوى مظهر الأنا المعزول الذي يعيش: إنّ المشكل هو أنّ المعيش يختصّ دوماً بوجود "أنا" ما، لكنّ هذا الأنا ليس الأنا المعزول لهذا أو ذاك، مثلما أنّ المعيش ليس "موضوعاً" (ein Objekt) يلصق بالأنا كشيء من أشيائه(34).

إنّ المعيش يتمّ بعدُ دوماً ضمن "عالم محيط" (Umwelt)، وإنّ "ما هو من العالم المحيط" (das Umweltliche) ليس جملة من الأشياء المنفصلة، بل هو يعني أنّني أعيش ضمن عالم معيّن، "أنّ كلّ شيء عالمي (ftweltha)، ''أنّه يتعولم'' (es weltet)" (1919أ: 72-73) حسب عبارة سحرت جيل غادمير الشاب.

غير أنّ الأنا أعيش هو يعيش دوماً ضمن الموضوعات المعزولة، حيث ينقلب "العيش-من" (enein Er-leb) إلى "عيش-بلا" (in Ent-lebene)؛ هنا لا يكون المعيش سوى "حادث" (ein Vor-gang)، أو عارض يعرض أمام "أناي العارف" (nenden Ichenvor meinem erk)، وليس له من منزلة سوى منزلة "الموجود المعروف" (seinntdas Erkan) الذي يصنعه "السلوك النظري" ويطرحه أمام "الأنا النظري": "وضمن السلوك النظري أنا مولّ وجهي قبلة شيء ما، لكن أنا لا أعيش (بوصفي أنا تاريخياً) على هذا العالمي أو ذاك" (1919أ: 74).

لذلك كما أنّ الأنا الذي يعيش ليس الأنا المعزول بل "الأنا-الهُو" (das Ich-Selbst) (1919أ: 70)، فإنّ المعيش ليس هذا "حادثاً" (ein Vorgang) الموضوعي بل هو "حدث" (ein Ereignis) يخصني(35).

من أجل ذلك ينتهي هيدغر الشاب في آخر درس طوارئ الحرب سنة 1919 إلى صياغة نمط جديد من "الحدس" أكثر أصالة من الحدس الفينومينولوجي لأنّه لا يتعلّق بالأشياء نفسها فحسب، في "طابعها المعطى المحض" بل بالأنا التاريخي الذي يعيشها، سمّاه هيدغر باسم مستحدث هو "الحدس

---

(33) حسب ديتر تومى علينا أن نبصر هنا (1919أ: 63 وما بعدها) أنّ هيدغر الشاب يستعمل مفهوم المعيش "على نحو خصومي ضد ريكارت" والكانطية الجديدة (Thomä 1990: 81).

(34) يقول هيدغر (1919أ: 69): "إنّ السؤال هو ما إذا كان يوجد ههنا موضوع بعامة. فإنّ العيش-من (das Er-leben) ليس شيئاً، قد يكون كيانيه أو يبدأ أو ينقطع بشكل حاد. إنّ ''السلوك إزاء'' ليس مقطعاً من شيء، إليه قد نُسَب ''شيء ما'' غيره. إنّ العيش والمعيش بما هما كذلك ليسا مُقطَعين معا كما الموضوعات الموجودة."

(35) يقول هيدغر (1919أ: 75): " على منصّة المدرس [؟] أنا أوجد هناك بالأنا الذي لي بتمامه، إنّ [صوته] يرنّ، كما قلنا، إنّه معيش خاص بي، ومن ثم أنا أراه أيضا؛ بيد أنّه ليس حادثا، بل هو **حدث**. (لا-حادث، بقية من الحدث في مسألة المعيش). إنّ العيش-من لا يمرّ أمامي، كشيء ما، أنا أضعه كموضوع ما، بل أنا نفسي أختصّ بالحدث نفسي (ich selbst er-eigne es mir)، والحدث يختصّ نفسه (es er-eignet sich) طبقا لماهيته. وإذا فهمته فوق ذلك بالتحديق إليه، فإنّني لا أفهمه بوصفه حادثا-سابقا (Vor-gang)، بوصفه شيئا، موضوعا، بل بوصفه [أمرا] جديدا-من-نوعه، حدثا [..] إنّ الحدث الخاص (Er-eignis) لا يعني أيضاً كما لو أنّني أريد أن أتملك (an-eignen) لنفسي المعيش (Er-lebnis) من خارج أو من أي جهة: ''الخارج'' و''الداخل'' ليس لهما هنا معنى كثير مثل ''فيزيائي'' و''نفسي''. إنّ المعيشات هي أحداث خاصة (Er-eignisse)، من حيث هي تحيى انطلاقا من الخاص (aus dem Eigenen) وهي لا تحيى الحياة إلا هكذا. (طابع الحدث [هو] بذلك غير معيّن بعدُ بشكل كامل.)"

الهرمينوطيقي" (rmeneutische Intuitionhe): "إنّ عيش العيش المقتدر، الحامل نفسه في نفسه هو الحدس الفاهم، الحدس الهرمينوطيقي" (1919أ: 116-117)(36).

إنّ خطة المستقبل هي النهوض بهرمينوطيقا المعيش التي تهدف إلى بيان "عالمية العيش المعيش" (t des erlebten ErlebenseiWelthaftigk) (1919أ: 117).

2.1- المنعطف نحو مسألة «الهُو» (1923/1919):

أ- "الأنا-الوضعية" (ns-Ichodas Situati):

شرع هيدغر في درس صيف 1919 (حول ماهية الجامعة والدراسة الأكاديمية) في الإيفاء بمطلب هرمينوطيقا المعيش من خلال عدة مفهومية أكثر نضجاً تسعى إلى تأويل طريف لمعنى القصدية الهوسرلي بأدوات غير هوسرلية مثل مفهوم "الوضعية" (die Situation) وبخاصة(37) مفهوم "الأنا-الوضعية" (das Situations-Ich) إلى جانب التمييز الذي تعرّضنا له في درس طوارئ الحرب سنة 1919 بين "الحادث" و"الحدث" (1919ج: 205 وما بعدها). – وينبّه المؤرّخون إلى أنّه "من الأرجح"(38) أنّ هيدغر الشاب قد استقى مفهوم "الوضعية" وهذا التوجّه في البحث من قراءته لكتاب كارل ياسبرس علم نفس رؤى العالم الذي خرج في مطلع العام(39). وعنصر الطرافة في درس صيف 1919 المذكور هو أنّ هيدغر قد حاول ضمن استكشاف لماهية الجامعة أن يبلور معنى مستحدثاً للأنا يخرجه من براديغم الوعي الذي ما يزال يهيمن في نطاق الكانطية الجديدة إلى أفق مقام جديد سمّاه "الأنا-الوضعية" ولكن بخاصة مفهوم "الأنا-الهُو" (das tSelbs-hIc) (1919ج: 208).

لتبيين ذلك ينطلق هيدغر من ربط خفي بين دلتاي وهوسرل وياسبرس في استشكال جامع هو "الوضعية ضمن ترابط الحياة(Situation im Lebenzusammenhang)" (1919ج: 205)(40).

"الوضعية" (ياسبرس) تمكّننا من رسم حقل كياني للـ"معيش" (دلتاي)؛ أمّا معنى المعيش بما هو وضعية فلا يمكن أن نفهمه إلاّ في ضوء "قصدية" ما (هوسرل). كيف نزحزح "الأنا" (هوسرل) من بوتقة الوعي المحض إلى حقل "المعيش" ضمن ترابط الحياة التاريخية التي يسبح فيها (دلتاي)؟ هنا يقدّم مفهوم "الوضعية" (ياسبرس) خيطاً هادياً: فالوضعية حدث معيش لكنّه أكثر من ذلك، من حيث أنّه حدث يحدث لي أنا بخاصة(41).

و لكن من أجل أنّ التفلسف الحديث قد قام على "الأنا النظري" فإنّ الأنا التاريخي أو "الأنا-الهُو" المبحوث عنه ضمن المعيش أو الوضعية إنما يعاني دوماً من "انطفاء طابع الوضعية" (rsationscharakteitudes S nErlösche) (1919ج: 205) الناتج أساساً عمّا يسميه هيدغر "نزع التاريخية عن الأنا" (s Ichdeichung tltgeschichEnie) (1919ج: 206). إنّ السلوك

(36) Greisch 1994: 25.

(37) Kisiel 1993: 63.

(38) هو أمر مرجّح فقط لأنّ كيسيال نفسه لا يستبعد أن يكون هيدغر الشاب قد استصلح هذا المصطلح منذ 1918 أثناء قراءته لشلايرماخر (Kisiel 1993: 505).

(39) Kisiel 1993: 64.

(40) يقول هيدغر (1919ج: 205): " الوضعية ضمن ترابط الحياة : الوضعية هي وحدة معيّنة ضمن العيش الطبيعي [..] إنّ في كل وضعية تكون نزعة توحيد ما قائمة. وهي لا تحتوي على أي لحظات ثابتة، بل على '' أحداث''. فإنّ حدوث الوضعية ليس ''حادثا'' [..] فالأحداث ''تحدث لي''. إنّ الصورة الأساسية لترابط الحياة هي التحفيز. إنّه يلج إلى قلب معيش الوضعية.[..] وإنّ قصدية كل معيش خاص بوضعية ما إنما تملك طابعا معيّنا، يصدر من الوضعية في جملتها. "

(41) يقول هيدغر (1919ج: 206): " 1- كل وضعية هي ''حدث'' وليست ''حادثا''.فما يحدث له علاقة بي؛ إنّه يقبع في داخل الأنا الخاص.2- إنّ الوضعية تملك تماسكا معيّناً. 3- أنّ الأنا ضمن الوضعية لا يُنتزَع. فالأنا لا يحتاج أن يكون تحت النظر، إنّه يسبح ضمن الوضعية.

[..] إنّ لكلّ وضعية ''مدة'' (Dauer). و''المدد'' الجزئية للوضعيات المختلفة تنفذ في بعضها البعض (ضمن المحفوز والحافز). إنّ الأنا إنما هو ذاته أنا-الوضعية؛ إنّ الأنا ''تاريخي''."

النظري قد أدّى إلى "قطع العلاقة الحية للأنا مع وضعيته" والحال أنّ "العلاقة الحيوية للوضعية ليست مجرّد وجود-موجّه نحو مجرّد الموضوعات. إنّ كلّ معيش هو قصدي، إنّه يحتوي على ''نظرة إلى'' أي شيء "وذلك أنّ" الأنا-الوضعية، الأنا-الهو (stlbdas Ich-Se)، ''الأنا التاريخي'' إنما هو وظيفة من شأن ''تجربة الحياة''" (1919ج: 206-207).

وإنّه انطلاقاً من تمييز دلتاي بين "التفسير" (Erklärung) و"الفهم" (Verstehen) (1919ج: 207) أتى هيدغر إلى التمييز الطريف بين نمطين من المعيش، أحدهما "موضوعي" (gegenständlich) أما الآخر فهو "تاريخي" (historisch) (1919ج: 208). هذا المعيش التاريخي لا يمكن أن يُعرف بواسطة البناء النظري للموضوع، وإنما يفرض معنى جديداً للـ"منهج"، بل قل يعيد لفظة "المنهج" (Methode) إلى معناها الأصلي بوصفها "نهجاً" (μεθοδος، der Weg) أو "طريق تقوّم سياق أحوال الأشياء" (Sachverhalte) ضمن وضعية الأنا التاريخي (1919ج: 210).

إنّ المطلوب إذن هو إيضاح "نشوء السلوك النظري" (ie Genesis des d en Verhaltenschtheoretis) (1919ج: 214) بالتكشيف عمّا ينطوي عليه المعيش نفسه من "إمكانية الانطفاء" (die Möglichkeit des Erlöschens) (1919ج: 207)، وذلك كخطوة أولية للتحرر منه وتأويل المعيش بوصفه "حدثاً" (reignisE) يحدث لي ضمن "الأنا الخاص" (hIcne geins ei) الذي هو "أنا-هو"، دون أي سيادة للأنا النظري. هذا "الهُو غير الشخصي، هذا الحدث، هو بذلك الأساس الانفعالي لوجودي الأكثر شخصية" (42).

ب- مصطلح "الكيان" (Existenz):

يمكن اعتبار مراجعة كتاب كارل ياسبرس علم نفس رؤى العالم (43)التي أعدّها هيدغر الشاب على الأرجح ما بين 1919 و1921 بمثابة السياق الدقيق الذي أتى فيه إلى تملّك مصطلح "الكيان" الكيركغاردي(44) وإنْ في صيغة منقّحة من قِبل ياسربرس، وذلك بأدوات هرمينوطيقية اكتسبها من تأويل أرسطو (45). وإنّ ما حاوله هيدغر ههنا هو احتراف خطة "النقض الفينومينولوجي" (phänomenologische Destruktion) على إشكالية رؤى العالم التي رسمها ياسبرس؛ربّ نقض يميّزه بحرص واضح منذ البداية عن النقد الإيجابي لعمل فلسفي ما:فهذا النقض ليس نقد متعاليا بل تاريخياً. إنّه لا يكتفي بامتحان إشكالية ما من خلال أطروحاتها وجهازها المفهومي، - بل هو يفهم النقض بوصفه "نقضا تاريخيا للتراث" و"مواجهة أصيلة مع التاريخ الذي هو نحن"(46). ولكن لم "النقض"؟ - لأنّ النقض" مهمة مرادفة لتفسير الوضعية الأصلية التي تحرّكنا والتي منها تصدر التجارب الأساسية للفلسفة "ولأنّ" اتجاهات الولوج إلى موضوعات الفلسفة إنما ترقد محتجبة وتتطلّب نقضا جذريا وإعادة بناء"(47).

---

(42) Kisiel 1993: 65.

(43) نشر كارل ياسبرس كتاب علم نفس رؤى العالم في سنة 1919. وهو كتاب يكفيه أهمية أنه، كما يقول كيسيال، " سوف يدشّن فلسفة-الكيان (Existenzphilosophie) الألمانية" (Kisiel 1993: 137). أمّا مراجعة هيدغر فهي بعنوان "ملاحظات حول كتاب كارل ياسبرس علم نفس رؤى العالم" :

« Anmerkungen zu Karl Jaspers Psychologie der Weltanschauungen »

و هو مخطوط نشره هانس صنار (Hans Saner) سنة 1973 في مونيخ ضمن مجموع كارل ياسبرس في النقاش (Karl Jaspers in der Diskussion) صص 70-100.ثم نشر سنة 1976 في الطبعة الكاملة المجلد 9، صص 1-44. عن عرض مفصّل لمضمون هذا النص راجع: Kisiel 1993: 137-148؛ Barach 1995: 19-33.

(44) يشير جورج شتاينر (Georges Steiner) إلى أنّ هيدغر الشاب قد اكتشف الطريق إلى كيركغارد ضمن تفسير كارل بارث (Karl Barth) حول رسالة إلى الرومانيين (L'épître aux Romains) الذي ظهر سنة 1918. را: Steiner 1978: ت.ف.ص 99.

(45) Keller 1999، ص86.

(46) را: هيدغر (1919/1921) كما أورده كيسيال (Kisiel 1993: 138) في ترجمة انغليزية.

(47) معطيات الهامش السابق.

إنّ كتاب ياسربس هو محاولة على هذه الطريق: فهو يهدف إلى أمرين خطيرين: 1- إرساء نوع من "البسيكولوجيا الأساسية" (لنقل ذلك على غرار الانطولوجيا الأساسية) التي تستطيع توفير تفسير "جملي" (as a Whole) للوجود الإنساني؛2- إنشاء "علم نفس لرؤى العالم" يمكّن من "''أن نقيس'' (to pace off) حدود النفس ومن ثمّ أن نتوفّر على أفق واضح ومتفهّم للـ[عنصر] النفسي"؛ لكنّ القصد ليس إنتاج رؤية جديدة للعالم، بل محاولة "فهم أيّ الأوضاع الأخيرة التي يمكن للنفس أن تضطلع بها وأيّ القوى التي تحرّكها إلى فعل ذلك"(48).

بم يحتفظ هيدغر الشاب من معجم ياسبرس؟ – إنّه يقف عند أمرين يمرّ من أحدهما إلى الآخر: مفهوم "الوضعيات القصوى" (imit situationsl)(49) ومفهوم "الكيان" (Existenz)(50). إنّ غرضه هو تجذير توجّه ياسبرس نحو اعتبار "الكيان" هو جملة الوجود الإنساني الذي ينبغي أن يصبح خيطاً هادياً للتفلسف. وذلك يعني من حيث إشكالية الفلسفة الحديثة أن يعاد استشكال "الأنا موجود" في ضوء تأويل الوجود الإنساني بوصفه "كياناً"(51). بيد أنّ ذلك لا يعني أنّ هيدغر الشاب قد كان على بيّنة من الدلالة الانطولوجية المحصورة التي سيأخذها هذا اللفظ في معجم الوجود والزمان؛ إنّ ما يزال يفكّر مع ياسبرس في نطاق العلاقة الإشكالية بين ظاهرة "الكيان" و"الوضعيات القصوى"، التي تعبّر عن نفسها من خلال نقائض حادة تقابل بين الحياة والموت، والمصادفة والضرورة، والإثم والبراءة (52).

ورغم ذلك فإنّ ههنا فرقاً جسيماً بين استعمال ياسبرس واستعمال هيدغر لمصطلح "الكيان" الكيركغاردي : فإنّ ياسبرس لئن أصاب في اعتبار الوضعيات القصوى مثل الذنب أو الموت علامات تصلح لإضاءة معنى الكيان، فهو قد أخذ الكيان على منوال دلالة "الفكرة" (Idea) الكانطية، أي بوصفها مثالاً ضابطاً أو جملة هادية للتفكير، والحال أنّ هيدغر الشاب قد حاول أن يفهم "الكيان" من وجهة نظر فينومينولوجية بوصفه يشير إلى "إشارة صورية" حول معنى.وجود الإنسان العياني مستوفى في معنى "أنا موجود"(53) متأوّلاً، في ضوء تملّك جذري لمعنى "النفس"/"الحياة" الأرسطية، بوصفه "حياة عيانية"(54).

إنّ ما هو أصيل لدى ياسبرس إذن ليس مفهوم "الكيان" المأخوذ عن كيركغارد، بل مفهوم "الوضعيات القصوى" (ionsattusilimit) بوصفها طريقاً لإيضاح عياني لمعنى الكيان. معنى الوضعية القصوى هو "رغبتنا في أن نرى إلى وضعيتنا المتناهية بوصفها كلاً، وأن نتيقّن من جملة العالم والحياة" (55). علينا أن نقف عند استعمال هيدغر لمفهوم "الحدود" (limits) فهو يأخذه بوصفه ينطوي في نفسه على مقاومة للاّتناهي. "إنّ التناقضات إنما تبقى بوصفها نقائض على حدود معرفتنا في وجه اللاّمتناهيات" (هيدغر 1921/1919)(56). وطرافة الكيان هو كونه يؤدي هنا الدور التأويلي الذي سيؤديه مصطلح "الدازين" انطلاقاً من درس صيف 1923: احتمال دلالة القلق إزاء بُعديْ الوجود الإنساني بُعد الوضعية المتناهية وبُعد جملة الوجود أو الحياة أو العالم. لكنّ ياسبرس إذا أفلح في أخذ "الحياة بوصفها جملة" (life as a whole) فهو لم يستطع أن يصف ذلك إلاّ في شكل "مشهد" (as a spectacle) (بعبارة هيدغر) أو في شكل "تجربة أساسية استطيقية" (aesthetic ic experienceasb) بعبارة كيسيال(57).

---

(48) Kisiel 1993: 139.
(49) Pöggeler 1992: 409؛ Gadamer 1973، ص 179.
(50) را: هيدغر (1921/1919) كما جاء في شاهد ترجمه كيسيال (Kisiel 1993: 139).
(51) را: Kisiel 1993: 140.
(52) Kisiel 1993: 140-141.
(53) Kisiel 1993: 496.
(54) را: Keller 1999، ص 86.
(55) Kisiel 1993: 140.
(56) ذكره Kisiel 1993: 141.
(57) Kisiel 1993: 143.

إنّ ياسبرس قد خيّر أن يقدّم صيغة "جدلية" بالمعنى التقني الكانطي، أي اعتبار الحياة ضمن الوضعيات القصوى على منوال نشاط العقل المحض إزاء جملة العالم بالسقوط في نقائض أو أوهام طبيعية يقودها استعمال غير تحليلي للأمتناهي؛ فالحياة كيان هو مشهد لا ينقطع من التراوح النقيضي بين الوضعيات القصوى. ولكن في حين أنّ ياسبرس قد سعى بذلك حسب كيسيال إلى تطهير المفهوم الكيركغاردي من عناصره اللاهوتية، نجد أنّ غرض هيدغر الشاب هو على الضد من ذلك اجتهاد حاد في تجذير الكيان بإعادة الرواسب اللاهوتية للتمزّق الأصلي للحياة إلى حوافزه المحتجبة ضمن التجربة العيانية للأنا الموجود متأوّلاً هذه المرة بوصفه يعني تحديداً "وجود الهُو" (of ngthe bei the self) أو "أنا نفسي بوصفه هُو" (myself as a self). – فالكيان هو حسب هيدغر "طريقة في الوجود"، وتحديداً في معنى مخصوص للرابطة "هو" (ist) هو معنى "أوجد" (bin)؛ وهذا المعنى ليس بذلك قصداً نظرياً، بل تحقيق لمعنى "أوجد" الذي هو طريقة وجود خاصة بـ"الأنا"؛ هذا الفهم لمعنى "أوجد" بما هي نمط خاص بالأنا هو ما يمكّن من الانزياح من الأنا النظري لنظرية المعرفة إلى "وجود الهُو" (the being of the self) الذي هو المدخل الوجيه لمعنى الوجود الإنساني؛ إنّ الكيان كيفية مخصوصة للهُو أو للأنا الذي صار "هو". الكيان هو واقعة "أنّني أملك نفسي" (lfave mysehI)؛ إنّ تجربة أساسية ضمنها أحيط بنفسي بوصفي هُو، على نحو بحيث أستطيع أن أسائل عن معنى "أنا أوجد" على نحو ملائم للمعنى الذي يخصّه؛ والكيان بما هو "مِلك الهُو" لا يمكن أن يُبرز لنفسه في شكل نسقي بل ينبغي أن يُجعل قابلاً للفهم ضمن سياقات تاريخية .(58)

ج- "القصدية" (ntentionalitätI) الهوسرلية:

يقوم التأويل الذاتي الذي رسمه هيدغر الأخير (1973: 320-323) على التأكيد على أنّ منطلق هيدغر مغاير تماماً لمنطلق هوسرل. وتتمثّل هذه المغايرة في أنّ هوسرل يفهم حضور الموجود بوصفه "محايثة" (Immanenz) ضمن "حقل الوعي"، وهو ما عبّر عنه تعبيراً خاصاً بواسطة مصطلح "القصدية"(59)، في حين أنّ المكسب التأويلي الحاسم لإشكالية الوجود والزمان هو في "كسر حقل الوعي" والانطلاق من "ميدان آخر" غير "الإيغو كوجيطو". إنّه ميدان الدازين. وهكذا يخلص هيدغر الأخير إلى تفسير "الدافع" المبكّر الذي أخذه من مسألة "القصدية" الهوسرلية بوصفه لم يكن سوى "بحثاً عن الضمنيات الجذرية للقصدية. والحال أنّ التفكير في القصدية من حيث الأساس يعني أن نحدّد موضعها ضمن [العنصر] التوجّدي (tatiques-l'ek) الخاص بالدا-زين "(Da-sein) (1973: 322).

إلى أيّ حد يمكننا اليوم أن نواصل الأخذ بهذا التأويل الذاتي؟ هل فعلاً أنّ طريق هيدغر قد كان منذ البداية "طريقاً عبر الفينومينولوجيا إلى التفكير في الوجود" (ein Weg durch die e in das Denken des SeinsgiPhänomenolo) كما تقوله رسالة 1962 إلى ريتشاردسن؟ (1962ب: xvii)، أم أنّ "تاريخ النصوص" كما تكوّنت في تدرّجها العياني قد كان ينطوي على منعطفات سكت عنها هيدغر الأخير؟

يذهب بعض المؤرخين(60) إلى أنّ هيدغر الأخير قد "حذف" (erschlägtntu) أمراً ليس فقط كان قد "احتفى" (gefeiert) به وأعلى من شأنه في السنوات الأولى من تكوّن إشكاليته، بل قد اشتغل عليه بشكل منهجي.

إذّ علينا أن نعلم أوّلاً أنّ هيدغر ليس فقط قد بدأ في استعمال مصطلح "القصدية" منذ أطروحة 1913 (1913ب: 115-116، 124)، واستمرّ على ذلك ضمن أطروحة التأهيل سنة 1915

---

(58) Kisiel 1993: 143. را: هيدغر كما ينقله كيسيال (Kisiel 1993: 143-144).

(59) عن تقديم عام لجملة مسألة "القصدية" لدى هوسرل وسياق المناقشة الهيدغرية لها را: Keller 1999: 2-8؛ 32-38؛ 113-118.

(60) Thomä 1990: 115

(1916/1915: 205، 277، 281، 308، 310، 319)، بل إنّ أحد مؤرّخيه الكبار لا يتردّد في اعتباره -انطلاقاً مما يقوله هيدغر نفسه 1916/1915: 281- : "المفهوم الإجرائي لعمل التأهيل في جملته"، حتى وإنْ كان هيدغر الشاب ما يزال عندئذ تحت نفوذ الكانطية الجديدة (61).

فقد كان هيدغر الشاب على بيّنة من طبيعة المكسب الذي حقّقه برانطانو (Brentano) ضمن كتابه علم النفس من وجهة نظر امبيريقية، يعني أنّه رأى أنّ "ما هو ماهوي وأصيل في الظواهر النفسية [إنما يكمن] في كونها ''تحتوي قصدياً في ذاتها على موضوع''. [بحيث أنّ] كل ظاهرة نفسية هي متعلقة بـ''مضمون'' ما، ولها توجّه قِبلة موضوع ما، ''تحته ليس ثمة واقع ينبغي فهمه"، ممّا يعني أنّ "الظواهر النفسية تتميّز، كما تقدّم، بواسطة توجّهها قِبلة موضوع ما، بواسطة ''اللاكيان القصدي لموضوع ما''." (1913ب: 115-116)(62). وإنّ غرض هيدغر 1913 هو بيان كيف "أنّ النزعة النفسانية ليست فقط منطلقاً خاطئاً للسؤال عن موضوع المنطق-، بل هي لا تعرف ''الفعلية'' المنطقية بعامة" (1913ب: 161)، ومن ثمّ فإنّه ينبغي "أن يقع تجاوز اللاّفلسفة التي من شأن النزعة النفسانية" 1916/1915: 205).

في أطروحة التأهيل تتوضّح أكثر فأكثر ملامح تلك المجاوزة. وأوّل ملمح هو ضرورة تخطي مقام "الوعي" (Bewuβtsein) الحديث، حيث يقف كل تفسير نفساني لموضوع المنطق، إلى مقام آخر أكثر أصالة، يفترض هيدغر الشاب أنّ علم النفس الوسيط يحتوي على سياق طريف للنهوض به، من خلاله طرحه للمشاكل المبدئية "بالتوجّه إزاءها على نحو موضوعي-نويماطيقي" (gegenständlich-noëmatisch) وهو "حال ساعد بشكل واسع على توجيه النظر نحو ظاهرة القصدية" (1916/1915: 205). إذن كان هيدغر الشاب يفهم القصدية "ضدّ الوعي" (im genteil zum BewuβtseinGe) الحديث وليس بوصفها دلالة على الوعي، وكان يعوّل على القصدية للخروج من ربقة فلسفة الوعي، التي تجد في النزعة النفسانية هالة عليا، نحو فلسفة في المنطق أكثر أصالة يبدو أنّه يفترض أنّ التوفر عليها يقتضي أوّلاً "طريقة اشتغال مبدئي جديد على السكولائية الوسيطة" (1916/1915: 204).

لذلك كان هيدغر الشاب على بيّنة شديدة من طبيعة الصعوبة التي تواجه مفهوم القصدية: "أنّ ''المعنى النويماطيقي''، أنّ القصدية من حيث هي مرتبطة بالوعي قد لا تقبل الانفصال عن الوعي وعلى ذلك هي ليست متضمّنة فيه فعلاً." (1916/1915: 277)(63). فالقصدي ليس مجرّد ظاهرة نفسية بل هو "مضمون ومعنى الفعل النفسي؛ إنّه وجود ضمن الوعي المعتبر والمفكّر، إنّه ''الموجود الذهني''(ens cognitum)، المفكّر فيه، المحكوم عليه" (1916/1915: 277). ولذلك ينتهي هيدغر الشاب إلى الإعلان بلا تردد بأنّ "اللحظة المعيّنة للنظام والمميّزة للحقل المنطقي هي القصدية" (1916/1915: 281) وأنّ "دلالات" الألفاظ "ينبغي أن تُدرك بوصفها مضامين قصدية، بوصفها تنفيذات لأفعال قصدية" (1916/1915: 308)، بحيث "أنّ ما هو هنا على نحو موضوعي، ومطابق للوعي على نحو قصدي، إنما هو فحسب ما يمكن أن ''يُعبّر عنه'' ضمن دلالات" (1916/1915: 316). وتلك قرارات جاءت مصاغة في مصطلح هوسرلي صريح (1916/1915: 310).

(61) Kisiel (1993: 30-31).

(62) را: هيدغر (1913ب: 115-116).

(63) علينا أن نحتّق هنا إلى دور مسألة "المعنى" في انبثاق مسألة "القصدية" لأنّ ذلك الدور هو وجه احتمال القصدية لتأمين وجه من الانتقال من إشكالية الوعي إلى إشكالية الهُو أو الدازين. – وهذه الرابطة بين "المعنى" و"القصدية" تثير المتفلسف بالعربية لأنّ تاريخ مصطلح " Intentio " يثبت "البصمة العربية" (arabische Vorprägung) عليها، إذ أنّ لفظة " intencio" قد أدّت لدى اللاتين ترجمة لفظة "معنى" في نصوص الفارابي من حيث تدل على دلالة "معقول". را:

- P. Engelhardt, '' Intentio '', in : *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 4 : I-K (Bassel/Stuttgart : Schwabe & Co. Verlag, 1976) :469.

- ولكن رغم أنّ هيدغر الشاب قد استعمل مصطلح القصدية منذ 1913، فهو لم يبدأ في استثماره على نحو جذري وفي نطاق استشكال يخصّه إلاّ منذ خطاطة درس 1919/1918 بعنوان الأسس الفلسفية للتصوف الوسيط (64)، حيث نعثر على إشكالية جديدة هي "فينومينولوجيا المعيش الديني" (iösen ErlebnissesigPhänomenologie des rel) (1919/1918: 322):

يقول هيدغر (1919/1918: 303): "إنّ الإشكالية والمنهجية الدافعة هي البحث الفينومينولوجي في الوعي الديني"؛ ويقول (ص322): "إنّ القيام بالنفس الذي من شأن المعيش الديني وعالمه إنما ينبغي أن يُستبصَر بوصفه قصدية أصلية تماماً مع طابع مطالبة أصلي تماماً"؛ ويقول (ص332): "بذلك فقط يكتسب مفهوم القصدية دلالته القبلية بوصفه عنصراً أصلياً للوعي".

إنّ مشكل هيدغر الشاب سنة 1919 هو: "أنّ المشكل المنهجي الأساسي للفينومينولوجيا" ليس شيئاً آخر سوى " السؤال عن طريقة الكشف العلمي عن دائرة المعيش" (1919أ: 109). وذلك يعني: كيف يمكن توجيه "الحدس الفينومينولوجي" نحو "حقل المعيش" قصد تحريره من سطوة العقل "النظري" وكلّ "منطقانية" (Logistizismus) ؟ (1919أ: 109-110).

هذا التوجّه الأصلي قِبلة "مسألة المعيش" (وليس بعدُ "مسألة الوجود") يجد حدة خاصة في نص ملاحظات حول علم نفس رؤى العالم لكارل ياسبرس (1921/1919) حيث نعثر على صياغة صريحة لواقعة "المنعطف نحو مسألة الهُو"(65). فههنا يبدو هيدغر على بيّنة من طبيعة التوجّه الجديد الذي يبحث عنه: إنّه الخروج من نطاق "فينومينولوجيا اللوغوس النظري" (Phänomenologie des theoretischen Logos)، حيث انحصرت مهمة هوسرل في المباحث المنطقية، إلى البحث عن "إمكانية فهم جذري للنزعة الفينومينولوجية" (die Möglichkeit eines radikalen Verständnisses der phänomenologischen Tendenz)، - ونحن علينا أن نقرأ هذا الإعلان بوصفه صيغة بدائية عمّا سيصبح كلمة السرّ في مشروع الانطولوجيا الأساسية، حيث سيعلن هيدغر مرة أخرى سنة 1926، ضمن مقدمة الوجود والزمان بأنّه " أعلى من الفعلية، ينتصب الإمكان. وأنّ فهم الفينومينولوجيا إنما يكمن فحسب في الإمساك بها بوصفها إمكاناً" (1926أ: 38).

إنّ التأويل الذاتي لهيدغر الأخير يضبط معنى هذا الإمكان بوصفه مسألة الوجود، والحال أنّ "تاريخ النصوص" الأولى التي لدنها تكوّنت إشكاليته أول مرة تقول شيئاً آخر. إنّ "الفهم الجذري للفينومينولوجيا" المبحوث عنه منذ 1919 ليس التفكير في الوجود بل إعادة التجربة أو المعرفة النظرية إلى "سياق تحققها العياني"، وليس ذلك حسب هيدغر سنوات 1921/1919 سوى "الهُو الكائن كيانه على نحو تاريخي" (historisch existierenden Selbst) بوصفه "الهُو الذي هو في آخر المطاف ما به المتعلّق في الفلسفة" (um welches Selbst es sich letzlich in der Philosophie irgenwie handelt)!

---

(64) العنوان هو:

- Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik.

(65) Thomä 1990: 123. - يقول هيدغر في نصّه حول ياسبرس (ذكره Thomä 1990: 117) [التشديد من عندنا] :

" في أوّل انبثاقة للفينومينولوجيا ولدن التسدّد المتعيّن جهة تملك أصلي جديد لظاهرة التجربة والمعرفة النظريتين (المباحث المنطقية، بمعنى فينومينولوجيا اللوغوس النظري)، كان الظفر بنظرة غير مشوّهة للمعنى كما للموضوعات المجرّبَة في هكذا تجارب نظرية، وبعبارة أخرى لكيفية تصيّرها تجربة، هدفا للبحث. بيد أنّ إمكانية فهم جذري للنزعة الفينومينولوجية إنما يتوقف على [..] أن تصبح جملة التجربة في سياق تحققها العياني على الحقيقة مُبصَرا بها ضمن الهُو الكائن كيانه على نحو تاريخي، الهُو الذي هو في نهاية المطاف ما به يتعلق الأمر بوجه ما في الفلسفة."

إنّ "مسألة الهُو" هي المنبت الفينومينولوجي الأول لهيدغر وليس "مسألة الوجود" (Seinsfrage) التي يبدو ظهورها متأخّراً بعض الشيء، حيث لن تصبح مبحثاً صناعياً صريحاً إلاّ في الفقرات 14-17 من درس صيف 1925. إنّ خطة هيدغر في نصوص 1921/1919 هي كما يصوغها ديتر تومى """الهُو" ضد "الأنا""" (Selbst versus Ich)(66). إنّ هيدغر لم يفعل سوى استثمار "القصدية" الهوسرلية للبحث في نطاق مسألة "المعيش" عن تصوّر جديد لمعنى "الهُو" لا يمكن لبراديغم "الوعي" النظري الحديث أن يأتي عليه. وكما يقرر هيدغر في درس 1919/1918 عن التصوّف الوسيط :

"إنّ الوعي لا يوجد دوماً من ناحية تاريخية إلاّ ضمن لحظة التحقق، [إنّه لا يوجد] أبداً في مجرّد أنا-التفكّر-المحض" (1919/1918: 331)(67).

يبدو بذلك أنّ اعتبار المباحث المنطقية منطلقاً وحيداً لهيدغر الشاب، كما يقول التأويل الذاتي لهيدغر الثاني، هو أمر لا ينطبق على تاريخ النصوص. إنّنا نغفل بذلك خطورة التملّك الصامت الذي اعتمله هيدغر الشاب لإشكالية كتاب أفكار (Ideen) الذي ظهر جزء منه سنة 1913 (68). ربّ تملّك قد يجعلنا نستبصر نحواً من التنافس الحاد بين "الهُو الكائن" (existierende Selbst) الهيدغري وبين "أنا-التفكّر" (Ich-Reflexion) الهوسرلي(69). وذلك يعني أنّ هدف هيدغر سنة 1919 لم يكن "كسر حقل الوعي" كما يقول التأويل الذاتي سنة 1973، بل هو يبحث فقط عن "فهم جذري" ينقل الفلسفة من نطاق "الذات النظرية" إلى "الهُو الكائن على نحو تاريخي". إنّ الغرض هو الانتقال من مستوى "الوعي" إلى مستوى "إشكالية الهُو" التي ينحسر عنها اللوغوس النظري(70).

- إنّه في ضوء ذلك فحسب يمكننا أن نفسّر الاحتفاء الحاد الذي بذله هيدغر في درس صيف 1925 إزاء مفهوم "القصدية". وهو يبرّر هكذا اهتماماً بالأسباب التالية: أ- أنّه واحد من "الاكتشافات الحاسمة" (entscheidenden Entdeckungen) للفينومينولوجيا؛ ب- أنّ الفحص

---

(66) Thomä 1990: 117 وما بعدها.

(67) را: هيدغر (1919/1918: 331).

(68) هذه الصلة الصامتة مع إشكالية أفكار (1913) أشار إليها هيدغر على نحو خاطف في الفقرة 23 من درس 1926/1925. يقول هيدغر (1925 1926: 283-284):" إنّ ما أهمله كانط هو الاستنفاذ الفينومينولوجي والمقولي للأرضية التي يمكن بلا ريب لهذين الجذرين [الحساسية والذهن] أن ينبثقا منها، وبالحريّ ما يجب أن يتوسّط بينهما. وإنّ المثالية القادمة كان ينبغي بالحريّ أن تخطئ هذه المهمة، من قِبل أنها هي ذاتها لم تعد تأخذ على عاتقها حصافة ومتانة العمل الذي كان كانط قد هدى إليه. [لذلك] فإنّ هوسرل هو الذي أبصر لأول مرة بهذه المهمة، ضمن مداها الأساسي ودلالتها الكلية، واشتغل عليها ضمن [كتابه] أفكار، التي يخصّصها المرء عن طيب خاطر بوصفها كانطية، والحال أنها من حيث الأساس هي تحديدا أكثر جذرية في ماهيتها مما كان يستطيعه كانط."
- را: Kontos 1994: 53-54.

(69) يقول ديتر تومى (Thomä 1990: 122-123):" إنّ ''هُو'' هيدغر إنما يقتسم - تبعا لذلك – نقطة انطلاقه مع ''أنا'' هوسرل. فإنّه يوجد تناظر ما بين النصوص الأولى لهيدغر وبين [كتاب هوسرل] ''أفكار''. [...] إنّ المرء يمكن أن يجازف بالأطروحة [التي تقضي] بأنّ كلمة هيدغر [في درس صيف 1927] عن '' التذويت المقلوب للقصدية'' هي لا تُقرأ هنا بوصفها مجرّد طرد للذاتية، بل بوصفها مطالبة بـ'' تذويت صحيح'' للقصدية في معنى المنعطف نحو ''الهُو''."

(70) ذلك ما يبرّر بوجه ما كل من يواصل قراءة هيدغر بواسطة مصطلحات هوسرلية مثل "القصدية" و"الرد الفينومينولوجي"..، را: Brisart 1988، الذي يفسّر "انفتاح الموجود بمعنى القصدية" (ص 33) ويؤوّل "الفهم" بوصفه " سلوكا قصديا" و"بنية قصدية" (ص34-35)، ويخرّج مسألة "العودة إلى الدازين" (retour au Dasein) بوصفها "ردّا فينومينولوجيا" (ص 39-40، 41-42)، ويفهم الانتقال من "اليومي" إلى "الكيانوي" بوصفها علامة على "ردّ كيانوي" (ص 47). – والحال أنّ هذا النوع من القراءة لهيدغر بوصفها هوسرليا متنكرا لئن كان يساعد على استكشاف نصوص هيدغر الشاب إبّان تكوّن إشكاليته، فهو لا يمكن إلا أن يعطّل اشتغال المصطلح الهيدغري ضمن إشكاليته الخاصة سواء سنة 1926 أو بعد 1936.

عنه هو أمر "لا مهرب منه" (unumgänglich) متى أردنا " أن نبصر بـ"الزمان" على نحو فينومينولوجي"؛ ج- أنّه " عند هذه الظاهرة إنما وجدت الفلسفة المعاصرة بالأمس واليوم أيضاً الدافع الأصيل لها"؛هـ- "أنّ القصدية هي تحديداً ما يمنع تلقياً مباشراً ومنحازاً لما تريده الفينومينولوجيا" (1925أ: 34).

غير أنّه علينا أن نضع في الحسبان أنّ هيدغر لم يهتمّ في درس صيف 1925 بمفهوم القصدية إلاّ من أجل عقد "نقد محايث للبحث الفينومينولوجي" (immanente Kritik der phänomenologische Forschung) بما هو كذلك (1925أ: 140 وما بعدها). ربّ نقد يكفيه طرافة أنّه هو عينه السياق الدقيق الذي ظهر فيه "السؤال عن معنى الوجود" (die Frage nach dem Sinn von Sein) وانقلب بسرعة فائقة إلى ما صار يُعرف بعبارة "مسألة الوجود" (die Seinsfrage) بوصفها "مسألة أساسية" (eine Fundamentalfrage).

ليس غرضنا هنا عرض مسألة الوجود لدى هيدغر الأول، بل إيضاح كيف أنّها نشأت في سياق محدّد هو التساؤل الجذري عن الأساس الانطولوجي لمعنى القصدية الهوسرلية. إنّ الصيغة الأولى للسؤال عن معنى الوجود قد ولدت ضمن محاسبة للفينومينولوجيا من جهة مدى توفّرها على مساءلة أصيلة لنمط "وجود" الوعي بما هو كذلك(71). هل سأل هوسرل عن "وجود" الوعي أم لا حين أعلن أنّ "دائرة الوعي هي دائرة ومنطقة الوجود المطلق"؟ وبعامة هل طرحت الفينومينولوجيا "السؤال عن الوجود" أم لا؟ هل كان هوسرل على بيّنة من معنى الوجود الذي يفترضه مفهوم القصدية؟(1925أ: 140-141).

إنّه من هنا افتتح (72) هيدغر محكمة الوجود وصار مطلوبه هو أن يبيّن أنّ كلّ الفلاسفة لم يطرحوا مسألة الوجود بما هي كذلك. فالأمر لا ينطبق فقط على هوسرل (1925أ: 147، 157، 159)،

---

(71) هذا النوع من الصعوبة دفع بعض الشرّاح إلى إعادة هيدغر ليس فقط إلى إشكالية هوسرل بل إلى رحم إشكالية الذات الحديثة بعامة، بحيث يحرصون على فهم "الدازين" ضمن علاقة قريبة مع "الذاتية"، وذلك بوصفهما صنفين من الهُو متأسّسين على حركة واحدة يسميها هيدغر في درس صيف 1927 "التراجع إلى الذات" (Rückgang auf das Subjekt) :" إنّ كانط لا يدفع بإيضاح الفعلية والإنية إلى المركز، حينما يساوي بين الفعلية والإدراك. إنّه يبقى منتصبا على أبعد ضفّة من حقل الإشكال ومن ثمّ أنّ هذه الضفة تضمحلّ أيضا بالنسبة له ضمن اللاوضوح. وعلى ذلك فإنّ وجهة الطريق التي اتخذها، عبر التراجع إلى الذات بالمعنى الأوسع، إنما هي الوحيدة الممكنة والمشروعة."(1927ج: 103). را: Caputo 1978، ص 333-334.

(72) يقول هيدغر (1925أ: 140): " إنّ السؤال بالنسبة لنا سيكون : هل أنّه، ضمن هذا الاشتغال على الحقل الموضوعاتي للفينومينولوجيا، الذي هو القصدية، قد تمّ ههنا طرح السؤال عن الوجود الذي لهذه المنطقة، عن الوجود الذي للوعي، وبعبارة أخرى ما معنى هنا الوجود بعامة، حين يُقال إنّ دائرة الوعي هي دائرة ومنطقة الوجود المطلق؟ ما معنى هنا الوجود المطلق؟ ماذا يعني الوجود، حين يُقال عن الوجود الذي للعالم المفارق، عن واقع الأشياء؟ هل أنّه، ضمن البُعد الذي من شأن هذا التفكّر الأساسي، الذي تقرّرت فيه بلورة حقل الفينومينولوجيا، ناحية النظر التي انطلاقا منها يُتكلم عند التقسيم عن دائرتين من الوجود، أي معنى الوجود، الذي يُتكلم عنه دوما، قد وُضّح من الجهة التي من شأنه؟ هل أنّ الأرضية المنهجية قد ظفر بها، داخل الفينومينولوجيا بعامة، حتى يُطرح هذا السؤال عن معنى الوجود، الذي على كل تدبّر فينومينولوجي أن يسابق إليه والذي يكمن فيه من غير أن يُتكلّم عنه.

نحن نترك غير مبيّن ما إذا كان هذا السؤال سؤالا أساسيا أم لا، ما إذا كان ظفرٌ جذري بحقل القصدية ممكنا وله معنى، من دون الطرح الصريح لهذا السؤال والإجابة عنه. ولكن إذا كان السؤال ضروريا، فإنّ تدبّر الوجود بعامة هو أكثر ضرورة من ناحية فينومينولوجية ومن ثم هو في آخر الأمر إمكانية البحث العينية لهذا السؤال. ولكن بذلك يظهر الموقف إلى حد الآن غير كاف من ناحية فينومينولوجية.

نحن نتوفّر على الأرضية [اللازمة] للفحص النقدي عن حقل الموضوع الخاص بالفينومينولوجيا، من جهة ما نباحث عمّا إذا كان الوجود الذي للقصدي بعامة هو مستنطق عن طريق آفاق الفحص الثلاثة هذه : ما هي الأرضية التي انطلاقا منها يُظفر بحقل الموضوع هذا؟ ما هي سبيل الظفر بهذا الحقل الموضوعاتي؟ ما هي التعيينات التي لحقل الموضوع المعثور عليه جديدا، الذي من شأن الوعي المحض المزعوم؟ نحن نبتدئ من آخر [هذه التعيينات]، من تعيين الوجود الذي من شأن منطقة "الوعي". هل أنّ منطقة الوعي – الوعي المحض – متعيّنة بوصفه حقلا أساسيا للقصدية في وجودها الخاص وكيف !؟"

وعلى الذين طوّروا صلة قوية مع الفينومينولوجيا مثل دلتاي (1925أ: 163، 173)(73) وماكس شيلر (Scheler) (1925أ: 174)، بل على تقليد فلسفة الوعي الذي رسمه ديكارت مادامت "القرابة" (die Verwandschaft) بين هوسرل وديكارت ليست تخميناً "عيانياً" بل هي علاقة صريحة بحيث هي "جدّ هامة بالنسبة إلى الفهم النقدي لطابع الوجود الذي من شأن هذه المنطقة" (1925أ: 139).

2 – "نقض" (Destruktion) الصيغة الحديثة لإشكالية الهُو :كانط نموذجاً (1926/1925):

1.2 - ديكارت وسؤال ''من هو؟'':

نحن نعلم أنّ ديكارت(74) لم يعرف مسألة ''الذات'' إلاّ تحت عنوان '' الأنا أفكّر'' أو ''الشيء المفكّر''، وعلى ذلك فإنّه صار اليوم "نموذجياً" أنّ "عبارة فلسفات الذات مأخوذة بوصفها مرادفة لفلسفات الكوجيطو" (Ricoeur 1990 : 14). إنّ ذلك يعني أنّنا صرنا لا نستطيع قراءة ديكارت إلاّ في ضوء التخريج الكانطي لمعنى "الأنا أفكّر" بوصفه مستوفى في مصطلح "الذات"(75). – ولكن مادام الأمر يتعلّق بالأنا (ego)، ألا يعني ذلك أنّ ديكارت قد أبصر بعدُ بسؤال "من؟" (la question ''qui'' ?) المبحوث عنه، ومن ثمّة أنّ تصوّره للشيء المفكّر قد انعتق من سطوة أنطولوجية الجوهر ومن ثمة ولج إلى أفق إشكالية الهُو التي تجد في الدازين عبارتها المخصوصة؟

- يقول هيدغر (1926أ : 320) : "ألا تكشف مغالطات (Paralogismen)] العقل المحض الكانطية]، برغم دلالتها الأساسية، عن غياب الأرضة الانطولوجية لإشكالية الهُو (Problematik des Selbst) من الشيء المفكّر الديكارتي (res cogitans) إلى مفهوم الروح الهيغلي؟"

من ناحية العبارة، نحن نجد أنّ هيدغر (1926أ: 320) يصف "الشيء المفكّر" الديكارتي مثله مثل "الروح الهيغلي" بأنّه "هُوَ" (Selbst). كذلك يبدو ههنا أنّ نكتة الإشكال في اعتراض هيدغر على الأنطولوجيا الديكارتية تكمن في مسألة فقدان الإيضاح الأنطولوجي الأصيل لأطروحة "أنا أفكّر إذن أنا أوجد''، وليس في كون ديكارت لم يبصر معنى "الهُو" (1926أ: 89، 93-94). بيد أنّ تفحّص طريقة هيدغر في رسم الفرق بين التحليل الكيانوي، من حيث هو يشتغل على سؤال "من؟"، وبين التحليل المقولي، من حيث هو مؤسس على سؤال "ماذا؟" (1926أ: 45)(76)، وربطها بنتائج "المناقشة الهرمينوطيقية" لأنطولوجية ديكارت في الفقرة 21 من الوجود والزمان (77)، وخاصة أنّ ديكارت لئن زعم إمكانية حلّ جذري لمشكل "الأنا والعالم" فهو بتولية وجهه قِبلة الأنطولوجيا التقليدية، "دون أيّ نقد موجب لها"، هو قد منع نفسه سلفاً من "بلورة إشكالية أنطولوجية أصلية عن الدازين" (1926أ: 98)، - إنما يجعلنا نقف على أنّ هيدغر لا يمكن أن يقرّ بأيّ حال من الأحوال بوجود طرح أصيل لإشكالية الهُو في أنطولوجية ديكارت(78).

ولذلك علينا أن نحترس من أن نخلط بين سؤال "ما هو الشيء المفكّر؟"(79) وبين سؤال '' من هو؟'' الذي يبدو أنّ نيتشه هو أوّل من فكّر في أفقه (80) وصار مع هيدغر الأوّل مقاماً نموذجياً لإعادة بناء إشكالية الهُو المبحوث عنها(1926أ:§ 10، 45-46؛ § 25، 114-117).. أجل، إنّ سؤال

(73) يقول هيدغر (1925أ: 173):" إنّ دلتاي دون شك لم يطرح مسألة الوجود، وهو أيضاً لا يملك الوسائل لذلك."

(74) عن ملامح ديكارت في مسيرة هيدغر، را: Marion 1989: 117 وما بعدها.

(75) راجع مثلا : كانط، **نقد العقل المحض** ط.أك : III، 108، 122، 269 (مع الهامش) الخ.

(76) يقول هيدغر (1926أ: 45) : " إنّ الموجود إمّا من ein Wer (كيان)، وإمّا ماذا ein Was(القيمومة بالمعنى الأعمّ)

(77)'را: Richardson 1986: 75 وما بعدها؛ 85 وما بعدها.

(78) را: Marion 1989: 130 وما بعدها.

(79) راجع :

- R. Descartes , *Méditations métaphysiques* . op.cit. Méditation II , § 9.

(80) راجع:

- G. Deleuze , *Nietzsche et la philosiophie* (Paris : P.U.F., 1962) p. 86-88 .

''من هو؟'' منطوق به في مطلع الفقرة 7 من التأمّل الثاني حين تساءل ديكارت قائلاً : '' ولكن أنا، من أكون..؟'' (mais moi, qui suis-je..?). بيد أنّ متصفّح هذه الجملة يكتشف أنّ عبارة ''moi, qui suis-je'' التي تظهر في الفقرة 7 من التأمّل الثاني غير موجودة في النص اللاتيني، وإنما أضيفت إلى النص في ترجمته الفرنسية التي صدرت وراجعها ديكارت نفسُه سنة 1647 (81). هل هناك ما يثبت أنّ هذه الإضافة من وضع ديكارت؟. وهب أنّ سؤال ''من أكون؟'' هو من صياغة ديكارت فإنّ المتصفح للتأمّل الثاني جميعاً إنما يجد أنّ ديكارت لا يفكّر في سؤال ''من أكون؟'' وفقاً لسؤال ''من هو؟'' الحديث، بل طبقاً لسؤال ''ما هو؟'' الإغريقي. وذلك واضح من طبيعة الصياغات الثلاث التي عقدها ديكارت في الفقرتين 6 و9 من التأمّل الثاني لسؤال '' من أكون؟''، وذلك من جهة ما هي صياغات تجد في سؤال ''ما هو؟'' اليوناني مرجعها الدفين.

هذه الصياغات هي : أوّلاً : « qu'est-ce donc que j'ai cru être .. ? »(82)؛ ثانياً : « mais qu'est-ce donc que je suis ? »(83)؛ ثالثاً : « qu'est-ce qu'une chose qui pense ? »(84)

إنّ ديكارت قد استبدل بذلك سؤال ''من أكون؟'' بأسئلة ثلاثة هي : أوّلاً ''ما هو [الشئ] الذي اعتقدت أنّني هو؟''؛ ثانياً ''ما هو [الشيء] الذي هو أنا؟''؛ ثالثاً ''ما هو الشيء الذي يفكّر؟''

بما نخرج من هذه المعطيات؟ - إنّ ديكارت لا يفهم سؤال ''من أكون؟'' الحديث إلاّ في أفق الفهم الأنطولوجي الذي يوقّره السؤال الإغريقي ''ما هو؟''. ولذلك فإنّ إعراضه في الفقرة 6 من التأمّل الثاني عن السؤال الإغريقي '' ما هو الإنسان؟''(85) لا يعدو أن يكون تنويعا أسلوبياً، نعني منهجياً، لم يساعده على التخلّص من وطأة سؤال ''ما هو؟'' الذي يفترضه. إنّ ديكارت على خطورة بحثه في معنى وجود الإنسان بوصفه ''أنا أفكّر'' هو لم يفلت إفلاتاً أصيلاً، من جهة السؤال، من الطريقة التي اعتمدها أرسطو في رسم مطلوبه في ديباجة كتاب النفس، من جهة ما هو مطلوب يقوم على سؤال ''ما هو؟'' (86). كذلك هو، من حيث الإجابة، ضمن الفقرة 9 من التأمّل الثاني عن سؤال '' ما هو [الشيء] الذي هو أنا؟'' بأنّه '' شيء يفكّر''، إنما هو لم يتخلّص جذرياً من المقام الذي اعتمده أرسطو في الإجابة عن ''ما هي النفس؟'' بأنّ '' النفس هي جميع الموجودات'' (87). إنّ ديكارت مثله مثل أرسطو يسأل بواسطة سؤال ''ما هو؟'' فإذا أجاب بأنّ الأنا ''شيء يفكّر '' (res cogitans) فهو لا يفهم معنى ''الشيء'' (res) خارج الانطولوجيا التي يفكّر بها أرسطو، نعني انطولوجية الجوهر (1926أ: 89 وما بعدها)(88).

وهكذا فإنّ ديكارت لئن صاغ سؤال ''من أكون؟'' فإنّه قد تراجع عنه واستبدله بسؤال آخر من جنس سؤال ''ما هو؟'' الإغريقي. هذا السؤال الآخر هو سؤال ''ماذا أكون؟''. وبعبارة رشيقة لبول ريكور(89) ، في كتابه الهو نفسه بما هو غيره : إنّ ديكارت قد بدّل سؤال ''من؟'' (qui ?) بسؤال

---

(81) راجع :

- R. Descartes , *Méditations métaphysiques* . pp. 1-4 et p. 40 , note 4 .

(82) - R. Descartes , Méditations métaphysiques . op. cit. Méditation II , § 6 , p. 39

(83) - Ibid. § 9 , p. 43 .

(84) - Ibid.

(85) - Ibid. § 6 p. 39 .

(86) أرسطو، كتاب النفس. المقالة الأولى الفقرة 1، 402 أ 11.

(87) نفسه، المقالة الثالثة، الفقرة 8، 431ب 21، وكذلك : الفقرة 5، 430 أ 14.- علينا أن ننبّه إلى أنّ هيدغر قد أورد هذه العبارة الأرسطية في الفقرة 4 من مقدمة الوجود والزمان بوصفها آية على أنّ "الأوّلية الأنطية-الأنطولوجية للدازين قد أبصر بها مبكرا ولئن من غير أن يُدرِك الدازين نفسه ضمن بنيته الأنطولوجية المخصوصة" (1926أ: 14).

(88) راجع وقارن :

- R. Descartes , *Méditations métaphysiques* . Réponses aux troisièmes Objections , §§ 306-310

(89) انظر :

''ماذا؟'' (quoi ?). وهو ما يعني أنّ "القيمومة" (Vorhandenheit) ليس فقط تعيّن الموجود داخل العالم بل "تنعكس" على الأنا نفسه وتمنعه من الولوج إلى وجوده الخاص(90).

كيف نبرّر هذا التراجع؟ – يبدو أنّ السبب الرئيس في ذلك هو بخاصة القرار النظري الذي صرّح به ديكارت القاضي باعتماد ''المعرفة'' منطلقاً حاسماً للبحث في معنى ''الوجود''، وهو ما صرنا نعبّر عنه بأطروحة "أوّلية الابيستيمولوجيا" (le primat de l'épistémologie)من جهة ما هي اختيار قامت عليه ظاهرة الفلسفة الحديثة في جملتها (Taylor 1991: 115). أجل، إنّ فهم المعرفة بوصفها "تمثيلاً" (représentation)(91) (هيدغر 1938: 83-87؛ ت.ف.ص 118-123) قد أحدث، حسب عبارة شارل تايلور، نوعاً من "المنعرج التفكّري" (tournant réflexif) في الفلسفة أخرجها من نطاق التصوّر الأرسطي(92) القائل بأنّ المعرفة العقلية هي تماهي العاقل والمعقول، أي تقوّمهما بصورة (eidos) واحدة، و أسّس المعرفة على نحو من ''معرفة النفس'' أو ''اليقين'' الذي يستمدّ مشروعيته من ذاته، نعني من ''منهج'' اخترعه لنفسه طبقاً للطبيعة الخاصة بالعقل الإنساني بعامة.

- ولكن لِمَ هذا التلفّت الهيدغري جهة ديكارت إذن؟ وكيف نفسّر أنّ ديكارت هو الأوّل، والوحيد، إذا استثنينا هيغل، الذي خصّص له هيدغر فقرات خاصة في الوجود والزمان (1926أ: 18ب، 19-20) لمناظرته؟

يقول هيدغر (1926أ: 45-46) : "ضمن توجيه تأريخي يمكن لمقصد التحليلية الكيانوية أن يُوضَّح هكذا :إنّ ديكارت الذي يُسجَّل باسمه اكتشاف الـ cogito sum [أنا أفكّر أنا أوجد] بوصفه قاعدة انطلاق التسآل الفلسفي الحديث، إنما هو قد باحث عن الـ cogitare [التفكير]الذي من شأن الـ ego [الأنا] – وذلك في حدود معيّنة. وعلى الضدّ من ذلك فهو يترك الـ sum [أنا أوجد] غير مبيَّن تماماً، والحال أنّه [يضيف المترجم الفرنسي هنا لفظة pour lui وهي زائدة] مبدوء به على نحو له من الأصلية عين ما للكوجيطو (cogito). إنّ التحليلية إنما تطرح السؤال الأنطولوجي عن وجود الـ sum [أنا أوجد]. فإذا تعيّن هذا، إذن لصار جنس وجود الـ cogitationes [الفِكَر] قابلاً للإدراك."

نحن نعثر ضمن الفقرة 10 من كتاب 1927 إجابة صريحة وحاسمة عن استفسارنا. وتتمثّل هذه الإجابة في هذا: أنّ التحليلية الكيانوية قد تجد مصدرها في ضرب من المعاودة لإشكالية الهُو لدى المحدثين؛ ومعنى المعاودة هو إعادة تجذير إشكالية الهُو بوصفه مسألة تاه عنها المحدثون منذ ديكارت بسبب التوجّه قِبلة "الأنا أفكّر"(cogito) وعدم مساءلة "الأنا أوجد"(sum) بوصفه أصل المسألة الأنطولوجية. إنّ غرض هيدغر ليس فقط تبديل قِبلة البحث الفلسفي بتحريره من سطوة "الأنا أفكّر"، أي من تقليد نظرية المعرفة، ورسم قاعدة انطلاق تاريخية جديدة، نعني "غير ديكارتية"، بل وأيضاً الشروع في مساءلة لما كان ديكارت قد تركه "غير مبيّن" (unerörtert)، أي غير موضّح في الموضع الذي يصدر منه.

وهو موقف تزداد أهميّته في كون هيدغر قد عاد ينبّه في الفقرة 43 من الوجود والزمان إلى وجه فهمه:

يقول هيدغر (1926أ: 211): "إذا كان يجب أن يصلح الـ ''cogito sum'' [أنا أفكر أنا أوجد]، بوصفه منطلقاً للتحليلية الكيانوية للدازين، فإنّه لا يُحتاج إلى قلبٍ فحسب بل إلى تحقيق أنطولوجيّ-ظواهريّ جديد لمضمونه. إنّ الخبر الأوّل هو بذلك: ''sum'' [أنا أوجد] أي في معنى :

- P. Ricoeur , *Soi-même comme un autre* (Paris : Editions du Seuil , 1990) p. 17 .

(90) Marion 1989: 138.

(91) ضمن حقبة **الوجود والزمان** لم يكن هيدغر يقرّ للمحدثين بمفهوم جديد للمعرفة، بل ماهية المعرفة هي هي منذ الإغريق : إنّها "الحدس" (νοεῖν) بالمعنى الأعمّ. وإنّه على هذا الأساس هو قد نقد معنى "التفكير" لدى ديكارت (1926أ: 96) ودلالة الجدلية لدى هيغل (1926أ : § 36، 171). وعلى الحقيقة فذلك افتراض لا يساعدنا على فهم ظهور مشكل "الذات" لدى المحدثين وليس لدى الإغريق.

(92) راجع: أرسطو، كتاب النفس، المقالة الثالثة، 430 أ 20، 430 أ 9، 431 أ 1، 431 ب 20-23، 431 ب 32.

أنا-أوجد-في-عالم. وبوصفي موجوداً على هذا النحو ''أنا أوجد'' في إمكانية الوجود إزاء سلوكات متباينة (cogitationes) من جهة ما هي طرائق وجود لدى الموجود الذي داخل العالم. على الضدّ من ذلك يقول ديكارت: إنّ cogitationes [الفِكر] قائمة، وفي هذا يوجد أنا [ego] قائماً معها بوصفه cogotans res [شيئاً مفكّرا] بلا عالم."

إنّ "أنا أوجد" الديكارتية ليست مأخوذة ضمن التحليل الكيانوي للدازين ضمن فهم للوجود بوصفه "قيمومة" (Vorhandenheit)، بل ضمن فهم آخر له بوصفه "زمانية". لذلك فإنّ "أنا أوجد" متى تُرجمت في مصطلح كيانوي "أنا-أوجد-في-عالم" (Ich-bin-in-ener-Welt)، وليس أنا أوجد بوصفي موجوداً قائماً لأنّني "شيء مفكّر". إنّ ديكارت لا يرى مشكل العالم لأنّه ما يزال يفكّر تحت وطأة أنطولوجية الجوهر (1926أ: 92-94). ولذلك فالمطلوب هو تفادي "الإخطاءين" (manquements) الذين وقع فيهما ديكارت، ومن ورائه فينومينولوجيا الوعي الهوسرلية : 1- تعويض "الأنا أوجد" بمسألة "اليقين"؛ و2- نقل "اليقين" من "الموضوع" إلى "الأنا" أفكّر ومن ثمّ الخضوع له في نحو من "الانطولوجيا الرمادية" حسب عبارة طريفة لماريون(93).

من أجل ذلك يبدو "الدازين" نتيجة هرمينوطيقية لعملية "نقض" للأنا الحديث وليس افتراعاً من لاشيء(94). إنّ "الدازين" لا يبطل "التجربة الأصيلة" للـ"ego cogito" بل "يعاود" إمكانها الإشكالي على نحو ينكشف معه أنّ الدازين إنما يحمل الأنا الحديث في بنيته بوصفه "خوراً" (défaillance) ولكن قبل كل شيء "خوره الخاص" (sa propre défaillance)؛ لذلك فإنّ "النقض" سجن الوعي في الوجود والزمان ليس فقط لا يقضي على الـ"ego" بل ربما هو مكّنه من أن "يولد لأوّل مرة في هيئته الفينومينولوجية الأصيلة"، نعني في "الهُوية" (Selbstheit) التي لم تعد "تفكيراً" (cogitatio) بل صارت "عناية" (Sorge) و"زمانية" (Zeitlichkeit)(95).

2.2- كانط و«الهُو الحقيقي الذي من شأننا»:

إنّه على الرغم من أنّ كانط قد استعمل، ضمن نقد العقل المحض، مصطلح das Selbst (96) فهو قد ظلّ ضمن هذا الكتاب، مثل ديكارت، الذي استعمل هو الآخر عبارة ego ipse (97)، بعيداً عن أن يُبصِر بإشكالية الهُو كما أخذت في التراني له أوّل الأمر ضمن تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق سنة 1785، ثمّ كما بسطها على صيغة متقدّمة ضمن كتابه الكبير الثاني، نعني نقد العقل العملي سنة 1788. ونحن نفحص أوّلاً عن معنى الهُو ضمن كتاب 1781 وبخاصة كما ناقشه هيدغر في الفقرة 64 من الوجود والزمان؛ ثمّ نسجّل بعض التساؤلات عن دلالة سكوت هيدغر عمّا يمكن أن نسميه "الهُو العملي" الذي نفترض أنّ كانط قد أخذ يفكّر به، وإنْ بشكل متوار وغير مطلوب لذاته، ضمن كتابيْ 1785 و1788.

- قد يبدو واضحاً أنّ كانط، في نقد العقل المحض، قد رغب عن أيّ استشكال لمعنى الهُو خارج دلالة "الوعي بالذات" مستوفاة في معنى "الأنا أفكّر". وهو يقول: "إنّي أريد ألاّ أصير واعياً بنفسي إلاّ بوصفي مفكّرا؛ كيف يكون الهُو الذي يخصّني معطى ضمن الحدس، ذلك ما أضعه جانباً" (كانط،

---

(93) Marion 1989: 132.

(94) نفسه: 141، 147.

(95) نفسه: 157-158.

(96) ذلك منطوق به في مواضع حاسمة عديدة من نصّ نقد العقل المحض. راجع:

- I. Kant , *Kritik der reinen Vernunft* . AK, III, 110 (identischen Selbst) ; 267 (bestimmbaren Selbst) ,278 (denkenden Selbst) , 279 (eigenes Selbst , Bewusstsein meiner Selbst) ; AK, IV, 227 (A 361) (Identität seiner Selbst), 228 (A 362) (Einheit meines Selbst), 228 (A 363) (die objektive Beharrlichkeit meiner Selbst), 330 (A 365) (Identität unserer Selbst), 240 (A 383) (unser denkendes Selbst) , 250 (A 402) (das bestimmende Selbst, bestimmbaren Selbst).

(97) راجع النص اللاتيني ضمن نشرة كودوس التي عليها المعتمد هنا :

- R. Descartes , *Méditations métaphysiques* . op. cit. Méditation II , § 9 .

ط.أك.III، ص 279). إنّ إرادة المعرفة التي سنّها ديكارت (1926أ: 46) هي هي الإرادة التي توجّه البحث المتعالي لدى كانط : التلفت عن التساؤل الأنطولوجيّ عن معنى "أنا أوجد" (sum)، أي عن نمط وجود الـهُو، والإقبال بالكلية على تفحّص معنى "أنا أفكّر" (cogito) بوصفه هو غرض التفلسف.

وإذا كان المتفلسفة قد تعوّدوا من دهرهم أن يردّدوا أنّ كانط قد جعل من السؤال الرابع "ما هو الإنسان؟" (كانط، ط.أك. IX، 24-25) مرجع الأسئلة المتعالية الثلاثة وقبلتها معاً، فإنّه يبدو ممّا تقدّم أنّ كانط كان غريباً تماماً عن البحث في معنى "الـهُو" من جهة السؤال "من هو؟" الذي اكتشفه نيتشه، بل تابع التقليد الديكارتي الذي ليس له من زاوية نظر إلى مشكل"الـهو" غير دلالة الأنا أفكّر التي انقلبت بفعل إرادة معرفة محدّدة إلى بنية قاهرة لمعنى "أنا أوجد" التي تتمخّض عنها(98). إنّ كانط لم يرَ من "الـهُو" من جهة ما هو مستوفى في بنية "الأنا أفكّر" سوى وظيفته الابستيمولوجية فحسب.

وإنّه من المفيد أن نعرض هنا إلى المناقشة التي عقدها هيدغر ضمن الفقرة 64 من الوجود والزمان للنقد الكانطي للمفهوم التقليدي للنفس؛ ربّ مناقشة قد أدّت لديه نحواً من السبيل غير المباشرة للتمهيد إلى التخريج الكيانوي للهُوية التي من شأن الدازين.

ونحن قد يمكن أن نجمع عناصر هذا النقد في الدعوى التالية : أنّ كانط لئن أصاب في الإشارة إلى عدم كفاية التصوّر التقليدي للنفس بوصفها جوهراً في إيضاح '' المضمون الظواهري لقول-أنا ''، فإنّ ذلك لا يعدو أن يكون اعتراضاً على'' تفسير للأنا منقوص من الناحية الأنطيّة ''، وليس بعدُ أبدا '' تأويلاً انطولوجياً للـهوية '' (1926أ، ص318). ولكن ما الحاجة إلى التلفت جهة كانط؟ - إنّ هيدغر ما كان ليتمهّل أمام الفحص الكانطي عن الأنا إلاّ لأنّه يقرّ في سياقه الخاص أنّ تحليل الهوية إنما يجد في ظاهرة قول-أنا نقطة بدايته؛ من أجل ذلك هو يفترض أنّ مناقشة الطرح الكانطي للأنا بوصفه ''أنا أفكّر'' إنما هو بمثابة ''تدعيم'' (Illustration) من شأنه أن يعين على إيضاح إشكالية الهوية التي للدازين (1926أ، ص319). إنّ فهم مقصد هيدغر يتوضّح حين نجيب عن هذين السؤالين : أوّلاً فيم تكمن طرافة كانط؟ وثانياً فيم تتمثّل حدوده؟(99)

---

(98) وإنّه من اللافت للنظر أنّ المترجمين الفرنسيين لم يتردّدوا في إثبات لفظة "أنا"(moi) بدلا من لفظة "هو" (Selbst) دون أن يتوجّسوا من ذلك خوفا على تحريف المقصد الكانطي. وإذا كان المترجم العربي لكتاب نقد العقل المحض قد انتبه إلى خصوصية معنى " Selbst" بالمقارنة مع معنى " Ich" فهو قد التجأ على الأغلب إلى مصطلح "الذات"، وهو موقف محمود، رغم أنه قد يُدخل بذلك بعض الخلط ما بين " das Selbst" و" das Sujekt)، كما أنّه قد أسقط في موضع واحد عبارة Selbst ولم يترجمها (ص 209 من ترجمته). راجع مثلا:

- *Critique de la raison pure* . Traduction de : Tremesaygues et B. Pacaud, p. 112 (moi identique) , 283 (moi déterminable) , 317(moi pensant) , 321 (propre moi, conscience que j'ai de moi-ême) ; et Traduction de : Alexandre J.-J. Delamarre et François Marty . In : Oeuvres philosophiques I , p. 855 , AK III, 110 (moi identique) ,1052 , Ak III, 267 (moi-même déterminable) , 1066 , Ak III, 278 (moi pensant) ; 1067, AK III, 279 (propre moi-même , conscience que j'ai de moi-même) , 1439 , Ak IV, 228 (l'unité de mon moi , la permanence objective de moi-même), 1441, AK IV, 230 (l'identité de notre moi), 1454 , AK IV, 240 (notre moi pensant), 1467 , AK IV, 250 (moi déterminant, moi déterminable)

- وعن الترجمة العربية : كانط، **نقد العقل المحض**. ترجمة موسى وهبة (بيروت :مركز الإنماء القومي، 1988) ص 101) (ذات هي هي)؛ 209 (القابل للتعيّن)؛ 217 (ذاتي المفكّرة)؛ 218 (ذاتي الخاصة، وعي لذاتي).

(99) يقول هيدغر '' (1926، ص319-320) : '' إنّ الإيجابيّ في التحليل الكانطي إنما هو مضاعف : فمرّة هو قد أبصر باستحالة الردّ الأنطيّ للأنا إلى جوهر، ومرّة أخرى هو يثبت الأنا بوصفه " أنا أفكر ". بيد أنّه يأخذ هذا الأنا مجدّداً بوصفها ذاتاً (Subjekt) ومن ثمّة في معنى انطولوجيّ غير مناسب. وذلك أنّ المفهوم الانطولوجي للذات لا يخصّص هويّة الانا بما هو ذات، وإنما الهوية والاستمرارية التين من شأن قائم-[الوجود] أبداً. أن يعيّن الأنا انطولوجيا بوصفه ذاتا، يعني أن يُطرَح بوصفه قائماً بعدُ أبداً. فيُفهم وجود الأنا بوصفه واقع (Realität) الشيئ المفكر (res cogitans).''

إنّ معنى الإبصار باستحالة ردّ الأنا إلى جوهر هو أنّ كانط قد أدرك أنّ الأنا لئن كان يشير إلى '' موجود مفكّر'' (ein denkend Wesen) فإنّه ليس شيئاً وإنما وظيفة هي الربط المنطقيّ. لذلك فإنّ من فضائل كانط أنّه لم ينظر إلى الأنا بوصفه أنا امبيريقيا بل حدّق به من حيث هو بعدُ أبدا ''أنا أفكّر '' (Ich denke). إنّه قد حاول إلى حدّ ما أن يصف الأنا وصفاً يكاد يكون فينومينولوجيا وذلك بوصفه مفهوماً أو حكماً وظيفته هي أنّه '' لا يصلح إلاّ إلى أن يقدّم كلّ تفكير بوصفه ينتمي إلى الوعي '' (كانط 1787 ط.أك. III، 263). إنّه حسب رسم كانطي طريف '' مركبة كلّ المفهومات بعامة ''(نفسه).

ولكن بأيّ معنى انحسر كانط دون فهم أصيل لمعنى هوية الأنا؟ - يفترض هيدغر أنّ تعويل كانط على مفهوم ''الذات'' (Subjekt) إنما أسقطه في رواسب الأنطولوجيا التقليدية التي كان قد قطع شوطاً للخروج منها. وذلك أنّ الذات ليس يعني أكثر ممّا يعنيه مفهوم υποκειμενον في المصطلح اليوناني : التدليل على ما يوجد ''أساساً-تحت''(zugrunde) موجود ما. إنّ الأنا الكانطي لا يعدو أن يكون ''الذات'' أو ''الإيبوكايمينون'' - υποκειμενον الذي يقبع ''أساساً-تحت'' كلّ نحو من الربط أو العلاقة المنطقية بين المفهومات؛ إنّ الأنا بمثابة ''صورة'' أو ειδος يمكّن كلّ متمثَّل من أن يكون ما هو، أي أن يكون مطابقا لصورة التمثيل التي يؤدّيها الأنا أفكّر من حيث هو لا يعدو أن يكون '' ذاتاً منطقيّة ''(100)(1926أ، ص319).

من أجل ذلك يذهب هيدغر إلى أنّ الذات بهذا المعنى لا تفي بمعنى ''هوية الأنا'' وإنما فقط بالإشارة إلى الدلالتين المقوِّمتين لكلّ موجود قائم الوجود (Vorhandenen) ، يعني ''الهوهويّة'' (Selbigkeit) و''الاستمراريّة'' (Beständigkeit). إنّ ما جعل كانط لا يظفر بتأويل أصيل لمعنى الأنا هو أنّه كان يفهم الأنا بوصفه ذاتاً، وذلك يعني أنّه كان يحاول أن يتأوّل معنى الأنا كما يتأوّل أيّ موجود قائم بالمعنى التقليدي، أي بوصفه جوهراً، وذلك يعني موجوداً متأوَّلاً من جهة فهم لمعنى وجود الموجود بوصفه ''واقعا'' (Realität). هذا الفهم لمعنى الوجود هو الذي قام عليه معنى ''الشيئ المفكّر ''(res cogitans) لدى المحدثين. وهكذا فإنّ ما ظفر به كانط من إبانة عن الخصائص الظواهرية لقول-أنا، أي خصائص ''البساطة'' و'' الجوهريّة'' و'' الشخصيّة'' (1926أ، ص318) ها قد أهدرها عندما انزلق في فهم هذا الأنا بوصفه ذاتاً، أي في تأويل هيدغر بوصفه جوهراً (1926أ، ص321).

ما هو المغزى الفلسفي لهذا التأويل الهيدغري؟ - إنّ ذلك هو ما حاول هيدغر أن يوضحه في هامش لا ينافسه في الأهمّية إلاّ الهامش الذي عقده ضمن الفقرة 82 عن هيغل (1926أ، ص320؛ قا : 1926أ: 432). إنّ خطورة هذا الهامش هو أنّه يبدأ بمناقشة أحد شرّاح كانط المعاصرين لينتهي إلى استشكال حادّ لطبيعة الفلسفة الحديثة برمّتها من ديكارت إلى هيغل.

أمّا موضوع هذه المناقشة فهو محاولة أحد الشرّاح ويدعى هايمزوت (Heimsoeth) في كتاب له صدر سنة 1924، بعنوان الوعي بالشخصيّة والشيء في ذاته في فلسفة كانط، أن يخرّج مسألة الشخصية بوصفها مسألة ''مقوليّة'' (kategoriale). فأطروحته هي أنّ مقولات العقل النظري يمكن أن تحتفظ بصلاحيتها (Geltung) في نطاق العقل العملي، وذلك بواسطة تطبيق (Anwendung) جديد يكون منفصلاً عن التطبيق الذي توفره العقلانية الطبيعوية؛ مثلاً : الجوهر بالنسبة إلى الشخص والبقاء الشخصيّ، والسببيّة إلى '' السببيّة عن حريّة ''.. إلخ. فهذه المقولات تؤدّي دور وسيلة تثبيت ذهني (gedankliche) للولوج إلى اللاّمشروط، وذلك من غير أن تقصد إلى إنتاج معرفة موضوعية. ما هو ردّ هيدغر على هذه الأطروحة؟(101)

---

(100) يقول هيدغر (1926أ، ص319) : '' إنّ "أنا أفكر" يعني : أنا اربط. إنّ كلّ ربط هو " أنا أربط". في كلّ نحو من الضمّ والعلاقة، يقوم الأنا بعدُ أبداً في أساسه (zugrunde) - υποκειμενον.لذلك فإنّ الذات (Subjekt) " وعي في ذاته" وليس تمثلا، إنّه على الأرجح "صورة" له ''.

(101) يقول هيدغر (1926أ، ص320، هامش 1) : " بيد أنّه إنما ههنا [تحديدا] يقع القفز ما فوق المشكل الانطولوجي

يتعلّق مطلوبنا هنا بالفحص عن خطّة هيدغر في مناقشة ما أتاه بعض المعاصرين من الزجّ بمقولات العقل النظريّ في حلّ مشاكل العقل العمليّ لدى كانط. ووجه الطرافة في هذه المناقشة هو أنّ هيدغر لا يقصد إلى مكافحة هذا المسعى بفهم أكثر مطابقة لنصوص كانط، بل بنقل المسألة من نطاق ''نظرية المعرفة '' إلى أفق البحث الانطولوجي. من أجل ذلك هو ينبّه إلى أنّ نكتة الإشكال ليس في مدى احتفاظ المقولات النظريّة بصلاحيتها على أرضية العقل العملي ولا في مدى فلاحنا في تطبيقها بشكل جديد على هذه الأرضية، بل بخاصة في طبيعة التغيير الذي يلحقه استعمال هذه المقولات النظرية على إشكالية الدازين.

لنترجم المسألة في مصطلح هيدغر : ليس المشكل لدى كانط منهجياً وإنما انطولوجياً : إنّ ما ينقص المقولات ليس كونها نظرية ولا تفي بصلاحية عملية، بل كونها لا تستند إلى إيضاح انطولوجي كاف لدلالتها. إنّ المرء يقابل بين العقل النظري والعقل العمليّ كأنّ بينهما فرق ماهويّ، والحال أنّهما هيئتان لدلالة انطولوجية واحدة هي فهم معنى وجود الموجود بوصفه جوهراً. إنّهما صادران عن انطولوجية واحدة هي انطولوجية الجوهريّ بعامة. من أجل ذلك فإنّ أيّ نجاح في فهم ''الشخص'' العمليّ لدى كانط بواسطة تطويع فذّ لمقولات العقل النظري عليه، إنما هو ما يزال بعيداً تماماً عن أيّ طرح جدّي للسؤال الانطولوجي الكيانوي عن معنى ''الهو''. إنّ ما يغيب ههنا هو إيضاح أصيل للأرضيّة الانطولوجية التي يحتاجها كلّ فهم للهو بما هو نمط من الموجود. وذلك لأنّ وجه التفاعل بين النظري والعمليّ يبقى غامضا؛ كذلك فإنّ الإجابة عن أيّ من السلوكين النظري أم العمليّ هو الذي يعيّن نمط وجود الشخص إنما يظلّ مفقوداً. إنّ قصد هيدغر هو أنّ كانط لا يتوفّر على إيضاح كاف لطبيعة السلوك الذي من شأنه أن يعيّن دلالة وجود الموجود الذي له جنس وجود الشخص. هل النظريّ هو الذي يعيّن معنى وجود الشخص أم العمليّ؟ أي من أيّة جهة نحن نستقي الإجابة عن السؤال التالي : '' ما هو معنى وجود الشخص؟''. إنّ ''معقولية'' نمط وجود الشخص إنما تظلّ غامضة التعيّن. وذلك أنّ افتراض وجود فرق نوعيّ بين المقولات النظرية والمسائل العملية قد نصب ههنا هاوية لا تقطع بين الجهتين. ربّ معقولية لا يمكن أن تتوضّح طبيعتها إلاّ متى استطعنا أن نوضح بشكل أصيل الأرضية الانطولوجية التي يستمدّ منها كلّ من السلوك النظري والسلوك العمليّ دلالتهما. هذا الأرضية هي السؤال عن معنى وجود الموجود الذي له نمط وجود الشخص. وحسب تأويل هيدغر إنّ معنى وجود الموجود المفترض ههنا في إشكالية كانط ليس شيئاً آخر سوى التأوّل الانطولوجي للموجود بوصفه جوهراً.

من أجل ذلك هو يفترض أنّ ''مغالطات العقل المحض'' الكانطية إنما هي آية لطيفة على صعوبة سريّة وعميقة تنخر ليس فقط التصوّر الكانطي للأنا وإنما التصوّر الحديث للذات بعامة، - وذلك من جهة ما هو تصوّر يريد أن يتأوّل معنى الأنا بوصفه ذاتاً، دون أن يدرك أنّ هذه الذات ليس لها من أرضيّة انطولوجية سوى دلالة الجوهر التقليدية. وذلك حكم ينسحب حسب هيدغر على أفق فلسفة الذات من ديكارت إلى هيغل، من حيث كونها فلسفة لئن قدّمت صنوفاً عدّة من الاستشكال لمعنى الأنا بوصفه ذاتا فإنّها ظلّت جميعاً ترتكز على انطولوجية واحدة هي انطولوجية الجوهر، وذلك يعني أنّها لم تفلح في أيّ مرّة في بلورة استفهام دقيق لمعنى ''الهو''.

الأصيل. إنّ السؤال الذي لا يمكن أن يبقى خارج [البحث]، هو ما إذا كانت هذه "المقولات" يمكن أن تحتفظ بصلاحية أصليّة ولا تحتاج إلا لأنْ تُطبّق على نحو مغاير، أو ما إذا لم تكن تقلب إشكالية الدازين من أساسها. فحتّى لو كان العقل النظريّ مركبا (eingebaut) في العقل العمليّ، فإنّ المشكل الكيانوي-الانطولوجي الذي من شأن الهو (Selbst) إنما يبقى ليس فقط بغير حلّ، بل غير مطروح [أصلا]. فعلى أيّة أرضيّة انطولوجية ينبغي بذلك أن يتمّ " التفاعل" ما بين العقل النظريّ والعقل العمليّ؟ هل السلوك النظريّ [هو الذي] يعيّن طريقة وجود الشخص أم [السلوك] العمليّ أم لا احد منهما - وعندئذ أيّ [سلوك]؟ ألا تكشف المغالطات، على ما لها من دلالة أساسيّة، على انعدام الأرضية الانطولوجية التي من شأن إشكالية الهو من الشيء المفكر الديكارتي إلى مفهوم الروح الهيغلي؟ إنّ المرء قد لا يحتاج أبدا لأنْ يفكر [على نحو] ''طبيعويّ'' و'' عقلاني'' (rationalistisch) وعلى ذلك يمكن له أن يظلّ في خضوع لانطولوجيّة '' الجوهريّ''، [خضوعا] ليس محتوما إلا من أجل أنه في ظاهره معلوم بنفسه. "

وحقيق بنا أن ننبّه هنا إلى طرافة المناقشة الهيدغرية للنقد المتعالي لمفهوم الأنا الحديث. وذلك أنّه يريد أن يتخطّى التقابل التقليدي بين العقل النظريّ والعقل العمليّ بعامة، من أجل استبصار ضرب من المعقولية يصدر عن جهة هي أكثر أصالة وأشدّ أوّليّة من هذين الصنفين من العقل. إنّ ما يقع ماوراء هذا التقسيم إلى عقل نظريّ وعقل عمليّ هو بالتحديد السؤال الانطولوجي عن جنس وجود الموجود الذي يراد تأويله. وذلك أنّه كما يُتأوّل جنس وجود الأنا، كذلك يُفهم معنى العقل الذي يتّخذ منه هذا الأنا هيئة خاصة لنمط التفكير الذي يرتضيه. إنّ معقولية العقل أكان نظرياً أم عملياً إنما هي تستمدّ إمكانها الأصلي من نمط السؤال الانطولوجي الذي تفترضه أي من طريقتها في فهم جنس وجود الموجود الذي هو الأنا أفكّر. وهذا الفهم هو حسب هيدغر ليس شيئاً آخر غير الفهم الغربيّ للوجود بوصفه جوهراً. وذلك يعني أنّ معقولية العقل الغربيّ كما تتجلّى في مواضع فلسفة الذات من ديكارت إلى هيغل هي معقولية متأسّسة في ماهيتها على انطولوجية الجوهر، وإنْ كانت هذه الفلسفة لم تشرع في أيّ مرة في مساءلة أصيلة لهذا الأساس الخفيّ، وذلك على الرغم من كلّ ما تنطوي عليه المحاولة الكانطية من طرافة في هذا الاتّجاه.

إنّ ما استفاده التحليل الكيانوي من هذه المناقشة لكانط هو بيان الحدود الداخلية لانطولوجية الذات الحديثة، التي تمنعها، من حيث هي انطولوجية تجد في معنى الجوهريّ أساسها الخاص، من الإيفاء بإيضاح أصيل لمعنى ''الهو '' المبحوث عنه. ربّ حدود يجمّعها هيدغر في :

أ- "أنّ الأنا ليس ''أنا أفكّر'' فحسب بل ''أنا أفكّر في شيء ما''" (1926أ، ص321)؛ ب- أنّ كانط لم يبصر بظاهرة العالم" (نفسه).

يقرّ هيدغر (نفسه، ص 321) بأنّ هذين الاعتراضين يتعارضان مع بعض ما يقوله كانط، وذلك عندما ينبّه في الفقرة 16 من نقد العقل المحض إلى "إنّ : الأنا أفكّر ينبغي أن يمكن له أن يصاحب كلّ تمثّلاتي" (كانط، III، 108). وعلى ذلك فإنّ قول كانط هذا يعاني من صعوبتين في نظر هيدغر : أوّلاً أنّه لا يعني بالتمثّلات إلاّ مضمونا ''امبيريقياً ''؛ وثانياً أنّ الدلالة الانطولوجية لهذه ''المصاحبة'' إنما تبقى بلا توضيح (1926أ، ص321). وذلك يعني طبقاً لذينك الاعتراضين أنّ كانط لئن لم يفصل في الأنا أفكّر بين الأنا والتفكير فهو لم ينظر إلى الأنا أفكّر في ماهيته التامة بوصفه ''أفكّر في شيء ما''. هذا التفكير في شيء ما هو حسب هيدغر ''المسبّقة الانطولوجية'' التي توارت عن بصر كانط(102). وإنّ غياب الإشارة إلى ''الشيء المفكّر فيه'' والتركيز على الأنا فقط هو علامة على عدم التحديق بما هو مفترض هنا أي وجود الأنا أفكّر في العالم. إنّ كانط لا ينظر إلى الأنا بوصفه "موجوداً داخل العالم" (ein innerweltliches Seiendes)، والحال أنّ "قول-أنا، إنما يعني الموجود الذي أنا أوجده أبدا بوصفه ''أنا-أوجد-في-عالم''" (1926أ، ص321). إنّ عدم التحديق بظاهرة العالم جعل كانط لا يفهم التمثّلات إلاّ في معنى امبيريقيّ، ولذلك هو قد كان متّسقاً مع نفسه حين استبعدها من المضمون القبليّ للأنا؛ هذا الاستبعاد للشيء المفكّر فيه من معنى الأنا أفكّر جعل هذا الأنا يظهر في مظهر ''ذات معزولة'' (ein isoliertes Subjekt) ليس لها أيّ تعيّن انطولوجي (1926أ، ص321).

(102) في نسخته الشخصية من **الوجود والزمان** سجّل هيدغر عند عبارة " ''المسبّقة'' الانطولوجية - لـ''أنا أفكر في شيء'' بوصفها تعيّنا أساسيّا للهو " (1926أ، ص321) هذا التفسير : " أي الزمانية ''. وهذه إشارة خطيرة تعني أنّ القصد الأسنى لهيدغر هو إخراج إشكالية الهُو من أرضيّة فلسفة الذات التي تجد في ''مغالطات العقل المحض'' والخلاف حول صلاحية العقل النظري في المسائل العملية لدى كانط حدودها الداخلية، وذلك لطرحها في أفق البحث الانطولوجي الذي لا يحدّق بمعقولية وجود الموجود الذي هو الهو إلا بالنظر إلى مسألة الزمانية، وذلك ما وراء التقسيم التقليدي بين النظر والعمل.

خاتمة:

يجدر بنا أن نتساءل: لِمَ حصر هيدغر علاقة كانط بإشكالية الهُو، ضمن الوجود والزمان، في نطاق نقد العقل المحض؟ ما الذي جعله يسكت عن كانط ''الثاني''، نعني ذلك الذي شرع منذ كتاب تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق(103) وطيلة نقد العقل العملي(104)، في البحث عن الملامح غير النظرية ومن ثمة غير الديكارتية، نعني "العملية المحضة" لمعنى "الهُو الحقيقي الذي من شأننا"(notre véritable soi)، كما يقول كانط سنة 1785 ضمن عبارة رشيقة وجدّ نادرة تحت قلمه؟(105). كذلك: كيف نفسّر سكوت هيدغر عن نظرية كانط في "الشخصية" (1926أ: 47-48)(106) وبخاصة تحاشيه المثير للتخريج الكانطي لمسألة "الضمير" المقترنة بها (1926أ: 293)(107)، والحال أنّه كان يمكن أن يعثر فيهما على رافد إشكالي أصيل ليس فقط لتخريج فقرات الفصل 4 من القسم الثاني من كتاب 1927، نعني تلك المتعلقة بمسألة الضمير، بل وبعامة لبلورة إشكالية الدازين نفسها في جملتها؟(108)

---

(103) إنّ مجرّد اعتماد مسألة "الهُو" زاوية نظر لقراءة كانط تمكننا من الإبصار للتوّ بحجم الجهد السريّ الذي يبذله كانط في نصوصه العملية من أجل بناء وصوف أصيلة لما يسميه " القيمة الداخلية للشخص" (كانط، ط.أك. IV، 394؛ قا: ص 428). إنه من هذه الزاوية علينا تأويل التمييز الكانطي الشهير بين أخذ الإنسان بوصفه "وسيلة" وأخذه بوصفه "غاية في ذاته" (نفسه، ط.أك.IV ص 396، 428-434؛ V، ص 131). وإن كان ذلك لا ينفي أنّ كانط لا يهتمّ اهتماما مطلوبا لنفسه بمعنى "ذاته" (soi) في عبارة "غاية في ذاته"؛ وهو ما يزال يعوّل على مفهوم "الأنا" و"الذات" (sujet) (ط.أك.IV ص 414).

(104) ليس من الصدفة في شيء أنّ كانط يعترف، ضمن تصدير **نقد العقل العملي**، بأنّ أحد الاعتراضين الأساسيين الذين ظهرا ضدّ نقد العقل المحض يتعلق بمعنى "اعتبار المرء نفسه بوصفه نومان (noumène) من جهة ما هو ذات حرية، ولكن في نفس الوقت بوصفه ظاهرة ضمن الوعي الإمبريقي الذي له عن ذاته" (كانط، ط.أك. V، 6). إنّ الاعتراض يخصّ إذن طبيعة العلاقة مع معنى "الهُو"، وليس المضمون المدرسي لأطروحة كانط. ويبدو أنّ كانط لم يبن مصطلح "الاستقلالية" (l'autonomie) إلا لإيضاح طبيعة معنى "الهُو" المبحوث عنه (كانط، ط. أك. IV، ص 433؛ V، ص 33). وإن كان ذلك لا ينفي أنّ كانط لم يكن يستطيع أن يبصر بهيئة أخرى للهُو غير هيئة "الذات" (sujet): إنّ الإنسان "غاية في ذاته" لأنه هو وحده "الذات التي من شأن القانون الخلقي" (كانط، ط.أك. V، ص 132). لذلك بدلا من التركيز على أنّ الاحترام المحض للقانون هو الأخلاق، وفهم القانون في معناه الطبيعي، علينا أن نفهم القانون بوصفه تشريعا كليا للعقل العملي لنفسه ومن نفسه(ط.أك. V، ص 30)، وأن نحدّق إلى كانط من زاوية حرصه على تأكيد أنّ الواجب هو في الحقيقة "واجب إزاء أنفسنا" (devoir envers soi-même) بقدر ما يكون الاحترام هو نفسه "احتراما من أجل أنفسنا" (respect pour nous-mêmes) (ط. أك. V، ص 158، 161).

(105) علينا أن ننبّه مرة أخرى إلى أنّ المترجم الفرنسي، مثلا ضمن الأعمال الفلسفية الصادرة عن غاليمار سنة 1985 (ج II، ص 333)، لا يلتزم بالمصطلح الكانطي بل يؤوّله وفقا لقراءة ابيستيمولوجية سائدة لنص كانط، فهو بدلا من ترجمة مصطلح Selbst بلفظة soi هو يفضّل لفظة moi، وذلك لمر كنّا قد نبّهنا عليه فيما قبل عند نقلة نصّ نقد العقل المحض. راجع:

- E. Kant, Fondements de la Métaphysiques des moeurs . AK, IV, 461.

(106) حيث فضّل هيدغر مناقشة "التأويل الفينومينولوجي للشخصية" المعاصر له، أي لدى هوسرل وشيلير، بوصفه لا يطرح " السؤال عن '' الوجود الشخصي'' "، والسبب العميق هو حسب هيدغر التوجّه السابق قبلة الأنثروبولوجيا القديمة (التعريف الإغريقي للإنسان بوصفه حيوانا ناطقا، مع فهم معنى الحيوان بوصفه موجودا قائما) وقِبلة المقصد المسيحي (الإنسان بوصفه على صورة الإله).راجع: 1926أ: 47-49.

(107) يقول هيدغر (1926أ: 293):" أنّ كانط قد بنى تأويله للضمير على " تمثّل المحكمة" بوصفه خيطا هاديا، فذلك ليس من قبيل الصدفة، بل هو قد أوعِز إليه من قِبل فكرة القانون الخلقي – مع أنّ مفهومه للخلقية يبقى بعيدا جدّا عن أخلاق المنفعة والسعادوية (Eudaimonismus)." – إنّ هيدغر الذي ذكر كانط إلى جانب هيغل وشوبنهاور ونيتشه (1926أ: 272، الهامش) بوصفه صاحب أحد التأويلات الأساسية للضمير هو قد تحاشى المناظرة معه عند التخريج الكيانوي لمسألة الضمير، ولم نعثر ههنا على نفس الاهتمام الذي لقيه النقد الكانطي لمغالطات العقل المحض حول النفس في الفقرة 64.

(108) علينا أن نشير إلى أنّ هيدغر الثاني قد أخذ في الاشتغال على "الطريق الثاني" نحو إشكالية الهُو لدى كانط، نعني المسألة العملية. وذلك ضمن الفقرات 26-28 من درس صيف 1930، بعنوان في ماهية الحرية الإنسانية. مدخل إلى الفلسفة، ، وقد

ربما كان ذلك أمارة على توتّر صامت كان يعبر نصوص حقبة "الانطولوجيا الأساسية" ومعنى "الدازين" نفسه، بين "ذاتية" إجبارية، حيث أنّ الدازين إنما يظل رغم كل شيء "هو" (Selbst)، وبين "الطابع اللاّ-ذاتي" الذي يقوّمه بما هو في كل مرة "هُنا" مقذوف به في العالم و"انفتاح" و"وجود-لدى" العالم. ربّ توتّر لن يتحرر منه تفكير هيدغر بشكل مقنع إلاّ بعد المنعرج(109).

صدر بوصفه المجلد 31 من الطبعة الكاملة سنة 1982، وتُرجم إلى الفرنسية سنة 1987. ففي هذا الدرس نحن نعثر على توقف صريح أمام ازدواجية الطريق نحو كانط: طريق نقد العقل المحض وطريق نقد العقل العملي، وإنه عند أخذ هذه الطريق الثانية عرض هيدغر لمسألة "الشخصية" بوصفها تؤلف لدى كانط معنى "وجود-الشخص" (l'être-personne) الذي من شأن الإنسان. وهكذا ما عابه هيدغر الأول ضمن الفقرة 10 من الوجود والزمان على التأويل السائد (هوسرل، شيلير) للشخصية من كونه يغفل عن السؤال عن "وجود-الشخص" (Personsein) (1926أ: 47) قد وجده هيدغر الثاني مبسوطا لدى كانط (1930: 261-265؛ ت.ف.ص 243-246).

(109) Caputo 1978، ص 335.

الفصل الخامس

تحليلية الدازين اليومي:

«الحضورية» (Anwesenheit) و«المدلولية» (Bedeutsamkeit)

أو البنى الأولية للامفهومية» (die Verständlichkeit) الكيانوية

قراءة لكتاب الوجود والزمان I (§§ 9 -42) (1926)

" إنّ الموجود إمّا مَنْ (كيان) وإمّا ماذا (القيمومة بالمعنى الأعمّ)" (1926أ:45)

".. إنّ ''منطق'' الـ λογος متجذّر في التحليلية الكيانوية للدازين" (1926أ: 160)

" إنّ الهوهويّة (die Selbigkeit) التي من شأن الهو (Selbst) الكائن على نحو أصيل إنما هي مفصولة انطولوجيًا كما بهاوية عن تطابق (täitntIde) الأنا الصامد من وراء تعدّد المعيش " (1926أ: 130)

" صِرْ ما أنت! (werde, was du bist) " (1926أ: 145)

تقديم

لقد حاولنا فيما سبق أن نرتسم الجذور الأولى لنشأة المسألة الزمانيّة لدى هيدغر، ورأينا أنّ دروس 1919-1923 قد كانت بمثابة محكّ إشكاليّ لامتحان الفينومينولوجيا "الجذريّة"(1) التي جاء هيدغر مناديا بها، مكّنه من نحت مصطلح "الزمانيّة" بوصفه ليس شيئا آخر سوى "معنى-التزمين" الأصليّ للفلسفة نفسها. ورأينا بخاصة أنّ محاضرة جويلية 1924 قد أفضت إلى ارتسام الملامح الأساسيّة للبرنامج الإشكالي الذي ستشغل عليه الكتابات اللاحقة. - ولكن من أجل أنّ هذا البرنامج لن يكشف عن طرافته التي من شأنه إلاّ بعد محاولات تنفيذ عديدة تداولت عليها كتابات 1925-1926، فإنّه من الخليق بنا أن نفحص عن إشكاليّة هيدغر في قطافها الأخير كما يعرضها "نصّ" **الوجود والزمان**.

ونحن في هذا الفصل مقصودنا الفحص عن طريقة هيدغر في النهوض بذلك البرنامج الإشكالي الذي عيّنه في محاضرة 1924، وذلك بوصفه يجد في مهمّة "الانطولوجيا الكيانويّة" خطّته الخاصة. إنّ الغرض الأسنى هو الإبانة عن الطريق التي اهتدى منها هيدغر إلى نحو من الاستئناف "الهرمينوطيقي"(2) للإشكالية الانطولوجية التقليدية. ونحن نفترض أنّ هذا الاستئناف الهرمينوطيقي يمكن أن يُقرأ بوصفه بحثا طريفا في المعنى الأصلي لمعقوليّة الوجود في الفلسفة الغربيّة. ربّ مهمّة وجدنا أنّ هيدغر قد اضطلع بها من طريق نوع من هرمينوطيقا ''الهو''(3) (Selbst) الأصيل اتّخذها

---

(1) Kisiel 1993: 116.

(2) من الحيف أن نواصل هنا رد "الهرمينوطيقا" إلى "منبتها اللاهوتي" كما يفعل بعض الشرّاح الذي يصرّون على قراءة هيدغر بوصفه "لاهوتيا": مثلا Crétella 1987، الذي لا يتردّد في مقاومة "سوء الفهم الانثروبولوجوي (anthropologi*ste*)" لإشكالية **الوجود والزمان**، بالزعم بأنّ " ''لاهوت'' هيدغر الأول هو ''الانطولوجيا الأساسية'' : تحليلية الكيان" (ص13)، والحال أنّ ذلك قد انتهى به إلى الاعتقاد الخطير -، أخذا حديثا رواه بوفري عن هيدغر الأخير على علاته – في " أنّه لا توجد فلسفة هيدغرية" (ص11)، وماذا يضع مكانها؟ – صيغة "معلمنة" (ص12) من اللاهوت المسيحي!.

(3) أخذنا عبارة ''هرمينوطيقا الهو '' ((herméneutique du soi عن بول ريكور الذي بسط القول فيها ضمن كتابه المتين **الهو نفسه بما هو آخر** ((Soi-même comme un autre الذي أصدره سنة 1990 (ريكور 1990 : 14، 27، 28 ومابعدها). وهو مصطلح بلغ من الأهمّية بحيث أنّ بعض الشرّاح قد أخذ يعتمده في تفسير نصوص هيدغر نفسه (Greisch 1993: 421، 425-426؛ 1994 : 157، 315). بيد أنّ هذا الأخذ الاصطلاحي عن بول ريكور لا يعني أنّنا سنقدّم هنا تأويلا ريكوريّا لهيدغر، بل ولا أنّ ريكور نفسه قد قصد في كتابه المذكور مثل هذا التأويل. إنّنا بوجه ما نقصد أن نرجع بعض الدين الريكوري لهيدغر، وذلك باستعمال مصطلح لئن كان ريكور هو الذي صاغه فإنّه ما كان ليصوغه إلاّ من أجل أنّه استفاد من هيدغر **الوجود والزمان** ليس فقط إشكالية ''الهو'' (le soi , das Selbst)، من حيث هي مبنيّة على مجاوزة دقيقة للخصومة الحديثة حول الكوجيطو (نفسه، ص14)، بل حتى السؤال الهادي فيها، نعني ''السؤال من؟ '' (qui ?) بوصفه بديلا فلسفيّا عن سؤال ''ما هو؟'' التقليدي (نفسه، ص28؛ Greisch 1993: 421، 427). بيد أنّ ريكور وإنْ كان يعترف بأنّ هرمينوطيقا الهو التي هو مقدم عليها إنما هي '' وريثة النقاشات الداخلية للفلسفة الأوروربية '' (نفسه، ص28) فإنّه قد خيّر أن يعتمد، من حيث المنهج، على ''تجنيد'' التقليد التحليلي في الكتابة للنهوض بمسائل هرمينوطيقا الهو بدلا من اتباع الأسلوب القارّي. وهكذا لئن كانت هرمينوطيقا الهو لدى ريكور مسألة التقطها من سياق نقض هيدغر *لإشكالية الكوجيطو* الحديثة فإنّ أدوات التفكير فيها قد استوردها من بعض المقاطع المميّزة *لفلسفة اللغة* المعاصرة (نفسه، ص28). إنّ قصد ريكور هو ''الانعطاف'' (détour) بواسطة الفلسفة التحليلية لإنجاز مهمّة هرمينوطيقية؛ أمّا المكسب من هذا الانعطاف فهو تحويل كلّ المسائل المتعلّقة بمعنى '' الهو'' إلى مسائل *لغويّة*. لذلك هو قد حول السؤال الانطولوجي ''من؟'' إلى أربعة أسئلة لغوية هي : 1- ''من يتكلم؟'' (qui parle ?)؛ 2- ''من يفعل؟'' (qui agit ?) من حيث هو سؤال يأخذ معنى الفعل في دلالة '' أفعال الخطاب '' (نفسه، ص28-29)؛ 3- '' من يحكي عن نفسه؟'' (qui se raconte ?)؛ 4- '' من هو الذات الخلقيّة المسنَد إليها؟ '' (qui est le sujet moral d'imputation ?) (نفسه، ص28). - إنّ قصدنا هو أن نعيد مهمّة ''هرمينوطيقا الهو'' إلى سياقها الأصليّ، ونعني افتراع هيدغر لها في نطاق ما أسماه *التحليل الكيانوي للدازين* بما هو المعنى المناسب للسؤال عن نمط وجود الموجود الذي هو نحن في كل مرة. وذلك يعني عندنا أنّ

مقاما مستحدثا للسؤال عن "معنى" (Sinn) الوجود، وذلك يعني عندنا كنمط جديد من البحث في "معقوليّة" (intelligibilté) وجود الموجود بوصفها تحديدا معقولية كيانوية(4). إنّ المكسب الأساسيّ لهذه الفترة إنما هو افتراع ضرب مخصوص من معقولية الوجود، أشار إليه هيدغر بعبارة طريفة هي "المفهومية" (eitichkVerständl) حيث تعني نمط استعمال مسألة الوجود ضمن معنى الدازين(5)، وذلك ببناء سياق هرمينوطيقيّ جدّ متّسق من ناحية تواشج بناه وتلاحمها، وجدّ منفتح من جهة قدرته على استيعاب مطالب البحث في الانزياح الصعب من إستكشاف بنى الدازين إلى إنارة مقام السؤال عن معنى الوجود.

إنّ غرضنا هنا هو تدبّر "تحليلية الدازين" بوصفها تنطوي حقا على نمط من "هرمينوطيقا الهو"، وجه الطرافة فيها ليس فقط أنّها تمثّل نقطة "تجذير" و"تحوّل"(6) بالنظر إلى تقليد فلسفة الذات الحديثة، بل في كونها بخاصة قد سنّت سنّة فلسفيّة هي ليست شيئا آخر سوى التقليد الهرمينوطيقي المعاصر، الذي بات من الجدير بالمؤرّخين أن يروا إليه بوصفه ما هو فلسفيّا أي بوصفه تقليدا جديدا في النهوض بإشكالية المعقولية في الفلسفة الغربية. – وهو مطلب وجدنا أنّ توغندهات (gendhatTu) قد فتح طريقا سالكة إلى الإيفاء به في كتابه الوعي بالذات والتعيين الذاتي (βtsein und uSelbstbew mungimestblbsteS) (1979). ورغم أنّه يعترف ههنا بأنّه يقدم على تأويل "تحليلي" لفلسفة "قبل-التحليلية"، فهو يقرّ في نفس الوتيرة بأنّ قصده ليس "دحض" هيدغر بل التنبيه إلى أنّه من ناحية "المضمون" قد نجح في إيضاح مسألة "الهُو" الحديثة وذهب إلى ما هو أبعد من فلسفة اللغة التحليلية، لكنه من ناحية "المنهج" هو قد بقي في حدود موقف "وصفي" وأطروحات "حدسية وغير مؤسّسة"؛ وهو لا يتطلّب، من أجل الأخذ به، سوى مراقبة بواسطة تحليل اللغة؛ أمّا اللافت للنظر هنا فهو اعتبار توغندهات تطبيق التأويل التحليلي على هيدغر "مشروعا" من أجل أنّ هيدغر نفسه إنما يفهم الفلسفة بوصفها "فهما" و"تبيينا" ويحدّد "المنهج" عنده بوصفه "هرمينوطيقا". ولذلك فإنّ المطلوب هو فقط مراقبة منهجية لما حققه هيدغر بوسائل "غير تحليلية"(7).

وهكذا إذا كان هدف توغندهات هو رسم ملامح هيدغر "إيجابي" بواسطة مراقبة "تحليلية" لاكتشافات فلسفية أصيلة وجه الهشاشة فيها أنّها تمّت بوسائل "هرمينوطيقية"(8)، فإنّ غرضنا هنا هو أن نحاول أن نقتبس من ذلك طريقة موازية: أن نرسم ملامح هيدغر "إيجابي" ولكن بالوسائل "الهرمينوطيقية" نفسها.

- ونحن ننبّه إلى أنّ هيدغر قد قدّم في درس صيف 1925 صيغة أولى عن هرمينوطيقا الهو المشار إليها، وذلك سواء من جهة المسائل أم من جهة الخيط الهادي في معالجتها (1925، §§15-35). وهي صيغة أولى فقط، من أجل أنّ المتصفح لكتاب الوجود والزمان يجد للتوّ أنّ موضوعه قائم أساسا

النهوض بهرمينوطيقا الهو، بوصفها مجاوزة لطيفة للخصومة الحديثة حول الكوجيطو، والتي استمرّت كما يشير ريكور نفسه من ديكارت إلى نيتشه (نفسه، ص22)، أمر لا يحتاج الاضطلاع به إلى الانعطاف بواسطة فلسفة اللغة المعاصرة، بل إنّ ذلك ممكن بل ومندوب إليه على أرضية مولدها، نعني كتاب **الوجود والزمان**. ر!: Greisch 1993: 421 وما بعدها.

(4) إنّ صفة "كيانوي" ينبغي أن تُفهم بوصفها إشارة إلى ضرب من الإيضاح "مابعد-المتعالي" (meta-transcendantal) - حسب عبارة طوبيقية سديدة لأرنست توغندهات – لمعنى هُوية الهُو، وذلك يعني بوصفه تخطيا لأفق الأطروحة المتعالية الهوسرلية، فإنه إذا كان هوسرل يحيل على "ذاتية متعالية" خاصتها هي "البداهة" و"عطاء-النفس المطلق"، فإنّ هيدغر لا يقبل هذا "العطاء المطلق للنفس" إلا من جهة ما هو "متوسَّط بواسطة الزمانية الوجدية عبر انفتاح سابق – [هو] عالمه بما هو تاريخ". ر!: Tugendhat 1969: 79-80.

(5) ر!: Martineau 1982: 163.

(6) Tugendhat 1969: 80، 92. حيث يصف موقف هيدغر بأنه "مرجع متعال محوّل" وأنه "تجذير" للفلسفة الحديثة.

(7) Tugendhat 1979: 135-136.

(8) نفسه: 153.

على استئناف تلك الصيغة وعلى استكمالها وتنسيقها. فإنّ الفقرات 9-60 من هذا الكتاب إنما هي عبارة عن عرض نسقيّ لصيغة مستقرّة عن المسائل التي كان درس صيف 1925 قد أرسلها على نحو استكشافي وبحثيّ في أغلب مواضعه. - لذلك فإننا آثرنا، في النهوض بإيضاح شامل للانطولوجيا الكيانويّة، أن نعتمد اعتمادا أساسيًا على "نصّ" الوجود والزمان، وذلك للاستفادة من نسقيّته ونضجه الإشكالي. على أنّ ذلك لن يمنعنا، كما سنرى ذلك في موضعه، من الاستعانة بما تضمّنه درس صيف 1925 من إيضاحات لما غمض من ذلك النص، وذلك بقدر ما يمكن للـ"مسوّدة" أن تضيئ "النصّ" الذي أتى ناسخًا لها، وذلك يعني حتى التنبيه على ما يسكت عنه أو يغيّر من رأيه فيه.

أمّا ما ينبغي أن نبدأ به من أجل الاضطلاع بغرضنا، فهو أنّه لابدّ أن نضع في الحسبان مسائل كتاب الوجود والزمان بوصفها تؤلف جملة واحدة(9)، حتى نظفر برؤية جامعة للإشكال الذي نحن بصدده. - فأمّا القسم الأوّل منه أي "التحليل الأساسيّ التمهيديّ للدّازين"، وهو ما يهمّنا رأسا في هذا الفصل، فإنّه يضمّ أربع مسائل كبرى تكوّن إذا تفحّصت المفاصل الخاصّة بالانطولوجيا كما يقترحها هيدغر سنة 1926، وهي:أوّلا المقام "الكيانويّ" للدازين (الفصل 1، §§9-11)؛ وثانيا "الوجود-في-العالم "(الفصول 2-4، §§12-24)؛ وثالثا ضروب "الوجود-في" (الفصل 5، §§25-38)؛ ورابعا مسألة "العناية" (الفصل 6، §§39-44).

إنّ مطلوبنا في هذا الفصل هو بعامة بيان برنامج الانطولوجيا الكيانوية بوصفها محاولة طريفة لاستكشاف البنى الخفية لمعقولية وجود الموجود الذي هو نحن في كل مرة، نعني معقولية الدازين اليومي؛ وبعبارة أكثر حدّة إنّ قصدنا هو تأويل القسم الأوّل من الجزء المنشور من الوجود والزمان والفصلين الأوّل والثاني من قسمه الثاني، بوصفه مقطعا ينطوي على استكشاف غير مسبوق للبنى الأساسية للمعقولية التي تتحكم سلفا في كل فهم لوجود الموجود الذي هو نحن، وذلك بخاصة بوصفها معقولية كيانوية. إنّ خطتنا في هذا الفصل هي قراءة فقرات القسم الأوّل (§§ 9-43) بوصفها، من جهة ما هي إيضاح للدازين اليومي، تعرض تخريجا هرمينوطيقيا للعناصر المكوّنة للعقل اليومي الذي يشتقّ منه الدازين كيانويّته أي نمط "المفهومية" الذي يستمدّ منه معنى وجود "الهو" الذي يخصّه. وثانيا استكشاف الفصلين الأولين من القسم الثاني (§§ 46-60) بوصفهما ينطويان على "تأسيس" كيانوي صارم للظاهرتين اللتين اعتبرهما هيدغر بنيتين هرمينوطيقيتين نموذجيتين عن "مفهومية الدازين"، ونعني "الوجود-نحو-الموت" و"نداء الضمير"، حيث نعثر ههنا على تخريج طريف لمسألتين نقلهما من الطرح "الأخلاقي" التقليدي إلى مستوى استشكال "هرمينوطيقي" يتأوّلهما في ضوء براديغم اللغة(10).

أمّا خطة إنجاز ذلك فهي تُبسَط على النحو التالي:

1) من هو الدازين؟ أو الوجود-في-العالم بوصفه فعلا براغماتيا

---

(9) قا: Keller 1999: 167-168. - إنّ التأكيد على أنّ **الوجود والزمان** هو "جملة واحدة" هو إشارة إلى صعوبة أثارها نقاش انغلوسكسوني قاده هيبار دريفوس (Dreyfus) الذي يميّز بين "الهرمينوطيقا المؤقتة في اليومية" (the provisional hermeneutics of everydayness) في القسم I من الكتاب، حيث يؤدي مصطلح "الهُمْ" (das Man، the anyone) دورا مؤسّسا، وبين ما شخّصه في القسم الثاني بوصفه عبارة عن ضرب من "هرمينوطيقا الظنة" (the hermeneutics of suspicion)، حيث يعوّل هيدغر على مفهوم "الزمانية" للتخلص من هيمنة تأويل "اليومية" في القسم الأول، ولكن على ما يبدو دون أن يوفق في ذلك كثيرا، إذ بقي "الهُمْ" اليومي هو "المصدر الأخير للدلالة والمعقولية" (the ultimate source of significance and intelligibility)، وذلك أنّ " المعقولية الوسطية [أو العادية] (average) ليست معقولية دنيا؛ بل هي فقط تعتّم على عدم تأسّسها الخاص"، وأنّ " ما ينتصب متخفيا في الفهم اليومي ليس معقولية عميقة" بل " أنّ ''الأساس'' الأخير للمعقولية هو الممارسات المشتركة فحسب".

(10) Keller 1999: 167 وما بعدها.

2) معقولية الفهم أو البنى الأوّلية للمفهومية الكيانوية (الوجدان، الكلام، الفهم)

* * *

§ 1- من هو الدازين؟ أو الوجود-في-العالم بوصفه فعلا براغماتيا

1. 1- الهيئة الكيانوية للدازين:

تتعلق المسألة الأولى التي افتتح بها هيدغر الفصل الأول من القسم الأول من كتاب الوجود والزمان بتحديد معنى "الدّازين" (ineDas)(11) وتمييز القول فيه عن الأقوال التقليديّة في "الإنسان"(12)، ومن ثمّة بإيضاح الخصائص الأساسيّة للتأويل الكيانويّ للدّازين. بيد أنّ ما يهمّنا نحن من هذا الفصل التمهيديّ هو بعده المنهجيّ أو الاصطلاحيّ: إنّه ضرب من "المقال في المنهج"(13) الخاص بالتحليليّة الكيانويّة حيث أنّ غرض هيدغر هو تبيين "المصطلحات"(14) الأساسيّة التي سينبني عليها من بعدُ كلّ مفصل من مفاصل إشكاليّته. وهذه المصطلحات هي على التوالي: "الدّازين"(einasD) و" الوجود-الخاصّ-في-كلّ-مرّة" (Jemeinigkeit) و"الكيان" (Existenz) و"الماهية" (ensWe) و"قائم-الوجود"(Vorhandensein) أو "القيمومة" (nheitdeanhVor) و" الأصالة" (tieEigentlichk) و" اللاأصالة" (neigentlichkeitU) و"الوسطيّة" (iteDurchschnittlichk) و" أنطيّ" (hsconti) و"انطولوجيّ" (ontologisch) و"كياني" (elliexistenz) و"كيانوي" (existenzial). وما نعتناه بالاستعداد الكيانويّ للدازين هو ما قصد هيدغر إلى إيضاحه وارتسامه بهذه المصطلحات(15).

أمّا خطّة هيدغر في تحقيق ذلك فهي الانطلاق من تعريف جديد للوجود الذي من شأن الإنسان ومحاولة استخراج نتائجه. وهي تتمثّل في اعتبار واقعة "الوجود-الخاص-في-كل-مرة" منطلقا فينومينولوجيا بدائيًا للكشف عن ضرب الوجود الخاص بالإنسان بما هو دازين أي بما هو موجود الوجودُ له أنّ الوجود هو ما يتعلق به الأمر بالنسبة له في كلّ مرة(16). فالدازين يختصّ بكونه يتّخذ من

---

(11) عن مصطلح " Dasein" لدى هيدغر را: Keller 1999: 99-100؛ Richardson 1986: 13؛ Taminiaux 1988: 3-4؛ Derrida 1983: 575-576.

(12) Haar 1975: 476؛ إنّ الأمر يتعلق بإعراض عن الطرح "الانثروبولوجي" لماهية الإنسان فسّره بعض الباحثين بالخلفية "الصوفية" لتفكير هيدغر، را: Caputo 1975: 148؛ Courtine 1987/1988: 25.

(13) Greisch1994، ص111.

(14) هي "مصطلحات" وليست "مفهومات" بالمعنى المتداول بين المتفلسفة. ذلك أنّ مصطلحات هيدغر هي ثمرة اشتغال هرمينوطيقي على قدر عال من الانضباط. ربّ اشتغال حاول بعض الشرّاح تقنينه. مثلا: 1- أنّ هيدغر يستثمر "اللغة العادية" (منها لفظة Dasein، ولكن أيضا Zeug – أداة، Entwurf – مشروع، Sorge – عناية، Schuld – دَيْن، Gewissen – ضمير. .)؛ 2- هو يركز على "اللغة الأم" وينصت إلى كل ما تنطوي عليه من اشتقاقات ورواسب دلالية؛ 3- يقيم انزياحات طوبيقية وغرافية يقلبها إلى انزياحات دلالية وإشكالية (مثلا existenzial / existenziell، ontisch / ontologisch، zuhanden / vorhanden. .)؛ 4- تشقيق بعض المترادفات في اللغة العادية وإقامة فروق دلالة وإشكالية بينها (مثلا بين Furcht وAngst، حيث تدلان عادة على الخوف والقلق دون تمييز)؛ 5- استعمال القديم المتروك من جديد (مثلا Befindlichkeit التي هي لفظة يبدو أنها كانت مستعملة في القرنين 16 و17)؛ 6- توليد معان جديدة ضمن ألفاظ متداولة (مثلا: zeitigen لا يعني في أصله "خلق بنى الزمان" بل "أنضج". را: Aler 1972: 15-17؛ Macqarrie 1992: 51 وما بعدها؛ Haar 1983أ: 9-10.

(15) عن جملة مصطلحات هيدغر الأول ليس فقط كما تتجمّع في "نصّ" **الوجود والزمان**، بل بخاصة كما تدرّجت في النشوء منذ 1919، راجع بخاصة: Kisiel 1993: 490-511؛ Richardson 1986: 13 وما بعدها.

(16) يقول هيدغر(1926أ، ص41-42): " إنّ الموجود الذي تحليله أصبح مهمّة إنما نوجَدُه نحن ذواتنا في كلّ مرة. إنّ وجود هذا الموجود هو [الوجود]-**الذي-يخصّني في كل مرة**. إنه في وجود هذا الموجود أن يتعلق هذا [الموجود] ذاته بوجوده.

الوجود الأمرَ الذي يخصّه في كلّ مرة. وذلك يعني أنّ السؤال عن الوجود ليس سؤالا عن أمر خارج عنه وإنما عن نمط وجوده نفسه. وذلك بخاصة من حيث أنّ "الدازين" هو الموجود الذي لا يعني لنفسه أكثر من أنّ "عليه-أن-يوجد" (Zusein)(17).

من ذلك يستخرج هيدغر نتيجتين حاسمتين:أوّلا "أنّ "ماهية" هذا الموجود إنما تكمن في أنّ-عليه-أن-يوجد" (1926أ، ص42)؛ وثانيا " أنّ الوجود الذي به يتعلق الأمر بالنسبة لهذا الموجود في وجوده هو يخصّني في كل مرة " (نفسه).

ما هو مغزى هاتين النتيجتين؟- إنّ خطورة النتيجة الأولى أنّها تبيّن هشاشة المصطلحين التقليديين "الإنيّة" (existentia) "المائيّة" (essentia) وتستغني عنهما. فالإنيّة لا تعرف التمييز الحاسم بين ضرب الوجود الخاصّ بالدّازين وضرب الوجود الخاصّ بالموجودات التي ليست من جنسه؛ من أجل ذلك قرّر هيدغر قرارا اصطلاحيّا يقضي أوّلا بأن يستعمل بدلا من existentia (الإنيّة) التقليديّة ما يرادفها في إشكاليته، وهو يقترح لفظة Vorhandensein(18) (قائم-الوجود) بديلا عنها أي صفة الموجودات التي ليست من جنس وجود الدّازين، وثانيا بأن يخصّص لفظة Existenz(19)(الكيان) للإشارة إلى تعيّن الوجود الخاص بالدّازين وحده. أمّا عن مسألة "المائيّة" فإنّ هيدغر قد عمد إلى إرسال إقرار صار مشهورا، ألا وهو " أنّ "ماهية" الدّازين إنما تكمن في كيانه" (1926أ، ص42). ووجه الطرافة هنا هو أنّ الماهية لم تعد تعني جملة من "الخصائص" (Eigenschaften) المميّزة لموجود-قائم وإنما صارت تدلّ على "طرق ممكنة في أن يوجد" فحسب (نفسه).

هنا يقف هيدغر على أنّه ثمّة ضرورة إلى أن يحدّد بأيّ معنى يكون الدّازين وجوده-الخاص وبأيّ معنى هو ينحسر عن ذلك. ونحن نراه قد اعتمد في إيضاح ذلك على أمرين تعرضّنا إليهما: أوّلا كيف أنّ الدّازين هو الموجود الذي "يخصّني"(snemei) في كل مرة، والمعنى المهمّ هنا هو معنى "الوجود-الخاص-في-كل-مرة"؛ وثانيا كيف أنّ الماهية هي "طرق ممكنة"(liche Weisengöm) في الوجود، والمعنى الخطير هنا هو معنى "الإمكان". من هذين المظهرين استخرج هيدغر تحديدين كان لهما وقع واسع الصدى، ألا وهما "الأصالة" و"اللاأصالة". فمن أجل أنّ الدّازين مدعوّ في كل مرة لأنْ يكون أحد إمكاناته الأصيلة فإنّه مدعوّ أيضا لأنْ يختار؛ وربّ اختيار قد يقوده إلى نمط من الوجود "يضيّع" معه وجه الوجود الذي خصّه فيوجد عندئذ وجودا "غير أصيل" (1926أ، ص42)(20).

ولكن من أجل أنّ الدّازين إنما يوجد على الأغلب في وجوده اليوميّ فهو على الأغلب في وجود غير أصيل أي في وجود "لامبالٍ" (indifferent) بالتأويل الانطولوجيّ لمعنى الوجود الذي يفترضه ذلك الوجود اليوميّ. هذه "اللامبالاة اليوميّة للدّازين" هو ما يسمّيه هيدغر " الوسطيّة" (keitchtliitDurchschn) (1926أ، ص43). على أنّ هذه الوسطيّة ليست "لاشيئا" (nichts) وإنما

ومن جهة ما هو موجودٌ هذا الوجود فهو مسلمٌ لوجوده الذي يخصّه. إنّ الوجود هو ما به يتعلق الأمر بالنسبة لهذا الموجود ذاته في كل مرة. "

(17) Taminiaux 1988: 4؛ أيضا: Tugendhat 1979: 150، الذي يعتبر بشكل طريف أنّ "القضية القوية" لدى هيدغر هي افتراضه بأنّ "الوجود" في معنى "قائم-الوجود" ليس هو بالمعنى الوحيد للـ"وجود" بل أنّ هذا المعنى هو مشتق من معنى آخر هو معنى " عليه-أن-يوجد" (das Zusein، lœà-être)، وذلك بوصفه أوّل خطوة قطعها **الوجود والزمان** نحو كسر الرسم السائد ذات/موضوع (ص 163).

(18) Richardson 1986: 47-48.

(19) علينا أن نستبصر في مصطلح Existenz معاني الانفتاح والمفارقة، وهو ا جعل هيدغر يميل بدءً من 1930 إلى كتابة Ex-sistenz، را: Taminiaux 1988: 4.

(20) عن دلالة "الأصالة" و"اللاأصالة" لدى هيدغر، را: Buckley 1993: 405 وما بعدها.

هي تنطوي "قبليّا على بنية الكيانويّة" (tätlistenziaiEx) وإن كان ذلك "على نمط اللاأصالة" و"على نمط الهروب من [ذاته] ونسيان ذاته" (نفسه، ص44). من أجل ذلك ينبّه هيدغر إلى أنّ ما يظهر "أنطيًّا" (ontisch) مظهرا وسطيّا ويوميّا إنما ينطوي إذا تُفحّص "انطولوجيّا" (ntologischo)(21) على بنى أصيلة للدّازين (نفسه).

هنا يبلغ هيدغر إلى بناء المصطلح الذي تحوّل من بعدُ إلى العنوان الهادي لتحليليّة الدّازين، ونعني مصطلح "الكيانويات" (tenzialenxisE) من حيث هي مقامات أو بنى أساسيّة للكيان(22) (Existenz) أي لضرب الوجود الخاصّ بالدّازين والذي لا يشاركه فيه أيّ موجود آخر؛ وهو يميّزها بشدّة عن تعيّنات الوجود التي من شأن الموجودات التي ليست من جنس الدّازين، والتي يسمّيها "مقولات"(23)(Kategorien)(24). إنّه بفضل ذلك بات ممكنا أن نفصل هنا بين ضربين من السؤال عن الموجود: فإمّا نقول "من" (wer)(25) هو الموجود؟ وعندئذ تكون الإجابة بتحديد معنى "الكيان" الذي من شأنه؛ وإمّا أن نسأل: "ما" (was) هو الموجود؟ وعندئذ تكون الإجابة بتحديد معنى "القيمومة" الذي من شأنه(26). والفرق بين المستويين أنّ سؤال "من؟" كيانويّ، في حين سؤال "ما؟" مقوليّ (1926أ، ص45). ربّ خطة رأى فيها بعض الباحثين نحوا من "الثورة الكوبرنيكية"(27) الجديدة في الفلسفة الحديثة.

على أنّه يجدر بنا أن نتعرّف إلى تمييز آخر لا يقلّ خطورة عن التمييز بين الكيانوي والمقوليّ، ألا وهو التمييز الدقيق بين ما هو كيانوي (alexistenzi) وما هو كياني (lzielexisten)(28).

إنّ عزوف هيدغر(29) عن التعريف التقليدي للموجود بمائيته وإنّيته قد أفضى به إلى اقتراح

---

(21) Richardson 1986: 23.

(22) يقول هيدغر(1926أ، ص52-53):" إنّ الدّازين هو الموجود الذي في وجوده يسلك إزاء الوجود [سلوكا] فاهما. وإنه بذلك يكون المفهوم الصوريّ للكيان قد أخبر عنه. إنّ الدّازين يكون كيانه(existiert). إنّ الدّازين هو علاوة على ذلك الموجود الذي أوجده أنا ذاتي في كل مرة. وإنّ من شأن الدّازين الكائن (existierenden) [الوجود]-الخاص-في-كل-مرة (Jemeinigkeit) بوصفه شرط إمكان الأصالة واللاأصالة. " – علينا أن نبصر هنا بأنّ "الكيان" مسألة "عمليّة" في ماهيتها وليست مشكلا "نظريا"، را: Tugendhat 1979: 146.

(23) Richardson 1986: 29.

(24) يقول هيدغر(1926أ، ص44): " إنّ كلّ التفاسير التي صدرت من تحليليّة الدّازين إنما هي مكتسبة بالنظر إلى بنية-الكيان(Existenzstruktur) التي له. فمن أجل أنها متعيّنة انطلاقا من الكيانويّة (Existenzialität)، نحن نسمّي طوابع-الوجود التي من شأن الدّازين **كيانويات** (Existenzialien). وإنها ينبغي أن تُفصل بشدّة عن تعيّنات الوجود التي من شأن الموجود الذي ليس من جنس الدّازين، التي نسمّيها **مقولات** (Kategorien). "

(25) يجدر بنا أن نشير إلى أنّ بن أحمد (Ben Ahmed 1989: 57 وما بعدها) قد انتبه إلى القيمة الاستراتيجية للسؤال "من؟"، حيث جعل من السؤال "من هو الدازين؟" الطريق الوحيد للاستفهام عن دلالته.

(26) Caputo 1978، ص 336.

(27) McDonough 1998: 218، 224، 227؛ أيضا: Tugendhat 1979: 140، حيث يتحدث عن "منعرج متعال".

(28) Richardson 1986: 29.

(29) يقول هيدغر(1926أ، ص 12-13) : " إنّ الوجود ذاته، الذي إزاءه يمكن للدّازين أن يسلك بشكل أو بآخر و[الذي إزاءه] يسلك دائما بأيّ وجه اتفق، نحن نسمّيه **الكيان** (Existenz). ومن أجل أنّ التعيّن-الماهويّ لهذا الموجود لا يمكن أن يتمّ بالإخبار عن مائيّة (Was) كونه-واقعا (sachhaltigen)، وأنّ ماهيته إنما تكمن على الأرجح في أنّ عليه في كلّ مرّة أن يكون وجوده بوصفه وجوده، فإنّ لفظة دازين هي التي اختيرت بوصفها عبارة-وجود محضة لتخصيص هذا الموجود.

إنّ الدّازين إنما يفهم ذاته دوما من كيانه، [من] إمكان ذاته، أنْ يكون ذاته أو لا يكون ذاته. وهذه الإمكانات إمّا أنّ الدّازين قد اختارها بنفسه، وإمّا أنه قد وقع فيها وإمّا قد نشأ فيها بعدُ منذ أوّل أمره. إنّ الكيان أكان إمساكا أم تفويتا لا يُقرّر في كلّ مرّة إلا من قِبل الدّازين نفسه. إنّ مسألة الكيان لا تُصفّى دائما إلا بواسطة فعل الكيان (das Existieren) ذاته. وإنّ فهم ذاته الذي يهديه **عندئذ** نحن نسمّيه [الفهم] **الكيانيّ** (*existenzielle*). إنّ مسألة الكيان هي "شأن" أنطيّ للدّازين. فلا يحتاج بذلك إلى الشفافيّة النظريّة التي من شأن البنية الانطولوجيّة للكيان. إنّ السؤال عن هذه [البنية] إنما يقصد إلى إيضاح ما يقوّم الكيان. ونحن نسمّي الاتّصال بين هذه البنى [باسم] **الكيانويّة** (*Existenzialität*). وإنّ تحليليتها إنما لها

مصطلح "الكيان" بوصفه يدلّ على أنّ وجود الدازين ليس جوهرا ثابتا وإنما هو وجود على الدازين أن يسلك إزاءه على هذا النحو أو ذاك في كل مرة. إنّ الكيان يعني أنّ وجود الدازين هو إمكان على الدازين أن يكونه بشكل أو بآخر. هنا يولد مشكل لابدّ منه: إنّ الدازين هو الوحيد الذي عليه أن يقرّر معنى وجوده. هذا الوجود الذي هو خاص بالدازين هو ما يسمّيه هيدغر الكيان. والكيان هو في بادئ الأمر شأن "أنطيّ" أي شأن خاص بموجود اسمه الدازين. والفهم الذي يكوّنه عن نفسه هذا الموجود وجودا أنطيّا يسمّيه هيدغر الفهم الكياني. ولكنّ الدازين لا يوجد كأيّ موجود قائم آخر، أي لا يوجد وجودا أنطيّا فحسب، فهو موجود يتميّز أيضا بكونه يحمل في نفسه "فهما للوجود" بعامة. إنّه موجود يوجد دوما على طريقة الوجود "قبل-الانطولوجي" (chisvorontolog) (1926أ، ص12). لذلك فالدازين مستعدّ في نفسه للدخول في مساءلة نظريّة ليس عن معنى الوجود بعامة، أي لخوض بحث انطولوجي بالمعنى الدقيق، وإنما أيضا في مساءلة عن البنى المقوّمة لوجوده الخاص بما هو كيان. إنّ جملة هذه البنى هو معنى "الكيانويّة"؛ وإنّ تحليل هذه البنى هو الفهم الكيانويّ.

إنّه بهكذا عدّة اصطلاحيّة خاض هيدغر في المسائل اللاحقة.

2. 1- "الحضورية" في العالم بوصفها شبكة "مدلولية":

أ- "الوجود-في-العالم" من مشكل "مقولي" إلى مسألة "كيانوية"

إنّ غرض هيدغر في المسألة الثانية يتعلق باستيضاح ضرب الوجود الخاصّ بالدّازين كما هو في وجوده اليوميّ. فيتّضح للتوّ أنّه "وجود-في-العالم" (inselt-eIn-der-W)(30). فكيف نفهم هذه العبارة المركّبة؟ - ينبّه هيدغر رأسا بأنّها لئن كانت ينبغي أن تشير إلى "ظاهرة موحّدة" (1926أ، ص53)، فإنّها تتألف من لحظات بنيويّة لابدّ من استبصارها فيها، ألا وهي: أوّلا "في-العالم" (وهو غرض الفصل 3من القسم 1 من الوجودو الزمان)؛ وثانيا "الموجود الذي يوجد على نمط الوجود-في-العالم في كل مرة" (وهو غرض الفصل 4)؛ وثالثا "الوجود-في" (وهو غرض الفصل 5).

أمّا أوّل سوء فهم يمكن أن يحدث هنا فهو أخذ "الوجود-في" (neiIn-S) بوصفه مجرّد ظرفيّة طبيعيّة بحيث يعني "في-الوجود" (ni Sein) كما يكون الماء في الكأس. لذلك ينبّه هيدغر إلى أنّ "الوجود-في" ليس خاصيّة "مقوليّة" تميّز قائم-الوجود حيث يكون ظرف مكان لموجود قائم الوجود آخر؛ فالوجود-في إنما هو "مقام كيانويّ"(31) (ein Existenzial) من حيث أنّه يمكن أن يُتأوّل بوصفه "وجودا-لدن " (bei nieS) (نفسه، ص54).

طابعُ فهم لا كيانيّ (existenziellen) وإنما **كيانويّ** (*existenzialen*). إنّ مهمّة تحليليّة كيانويّة للـدّازين إنما هي بالنّظر إلى إمكانها وضرورتها مرسومة سلفا في الهيئة الأنطيّة للدّازين. "

(30) Richardson 1986: 16.

(31) يقول(1926أ، ص54) : " إنّ الوجود-في إنما يعني على العكس من ذلك هيئة-وجود للدّازين وإنّه [مقام] **كيانيّ** ". - من الطريف أنّ هيدغر يخرج من المعنى المكانيّ للفظة in في الألماني ويعود بها إل معنى أصليّ هو اشتقاقها من -innan الذي يعني wohnen وhabitare و sich aufhalten أي "سكن" و"أباء بالمكان" و"أقام". وذلك كما يخرج من معنى "ich bin" التقليديّ إلى معنى أصليّ هو معنى bei (لدن) بحيث يعني **أنا أوجد أنا أسكن العالم، أنا أقيم لدن العالم** (نفسه، ص54). ونحن نجد أنّ "في" في العربيّة لا تعني فقط "الظرفيّة" بل تتضمّن معان كيانيّة من جنس التي ينشّطها هيدغر ههنا، مثل معنى "المصاحبة" فتعني معنى "مع". كذلك فإنّه قد جاء في تفسير الآية " أسكنوهنّ من حيث سكنتم من وجْدكم" (**القرآن**، سورة الطلاق، الآية 6) أنّ معنى "من وجدكم" هو "من مساكنكم". فالوجود قد يعني أيضا السكن والإقامة. را : **لسان العرب المحيط**، مادّة وجد.

وحده الدّازين يوجد لدن العالم أي وحده الدّازين له عالم(32)؛ إنّ أيّ موجود آخر قائم-الوجود "داخل" العالم إنما هو "بلا عالم" (oslwelt)، بمعنى لا يمكنه أن "يوجد-لدن" العالم. بيد أنّ وجه الطرافة في وجود الدّازين هو أنّه ينطوي في نفسه على إمكانيّة "قيمومة" داخل العالم تشبه قيمومة الأشياء وليست منها في شيئ (نفسه، ص55). من أجل ذلك يميّز هيدغر تمييزا واضحا بين"واقعة" (Tatsache) الدّازين وواقعة حجر ما، بين "واقعاتيّة" (sächlichkeittTa) الدّازين وواقعاتيّة الحجر. ربّ اجتهاد بلغ به هيدغر إلى إخراج طريف لمصطلح من مصطلحاته الأساسيّة، ألا وهو مصطلح "العيانيّة" (Faktizität)(33) (نفسه، ص56)(34). إنّ عيانيّة الدّازين هي أنّه يمكن أن يُفهم بوصفه محشورا في "قدر"(chicksGe) واحد مع وجود الموجود الذي يعترضه داخل العالم (نفسه، ص56).

إنّ ما ينبغي أن نحتفظ به الآن هو التفريق بين المعنى الكيانوي والمعنى المقوليّ للوجود-في، أي بين المكانيّة الطبيعيّة لقائم الوجود وبين المكانيّة الكيانويّة للدّازين. وإنّه هنا يقحم هيدغر مفهوم "الانشغال" (nBesorge) (نفسه، ص57) بوصفه هو نفسه آية أوّليّة على مصطلح أكثر خطورة هو "العناية" (Sorge)، والذي هو المقام الكيانويّ الأخير الذي سيبلغ إليه التحليل الأساسيّ الدّازين أي جملة القسم 1 من كتاب الوجود والزمان. لنقل إنّ المعنى البدائيّ للوجود-في إنما هو ضرب من الانشغال؛ لكنّ الانشغال لا يوجد إلا من أجل أنّ الدّازين ينطوي في نفسه على بنية الوجود-في-العالم (نفسه، ص57). إنّ "العالم" إذن قد كفّ عن أن يكون "امتدادا" وانقلب إلى مقام "كيانوي" (ein Existenzial)(35).

ولكن ما بال أغلب متفلسفة العصر يأخذون "معرفة-العالم" (nenndas Welterke) بوصفها المثال الدائم عن ظاهرة الوجود-في؟ (نفسه، ص 59). إنّ ذلك يفرض علينا حسب هيدغر أن نقف عند هذه النزعة من أجل الإبانة عن أنّ هذه "المعرفة للعالم" ليست في قرارها سوى "جهة"(tModalitä) كيانيّة للوجود-في. ذلك هو غرض الفقرة 13 من الكتاب.

ب- "نقض" براديغم الذات والموضوع: "العالم" ليس "موضوعا" بل "عالم معنى"

إنّ مكمن خطورة في هذا المستوى من التحليل هو تعرّض هيدغر إلى مناقشة حادّة للبراديغم المتحكم في الفلسفة الحديثة، ونعني العلاقة بين الذات والموضوع التي بنية "فلسفة الذهن المعاصرة"(36). ربّ مناقشة تتوزّع إلى ثلاث خطوات:

أ) أنّ علاقة الذات والموضوع غير صالحة لتبيّن علاقة الدّازين والعالم(37). قال: " ألا إنّ الذات والموضوع لا ينطبقان بأيّ وجه مع الدّازين والعالم. " (نفسه، ص60). إن القصد هو أنّ التحليل

(32) ينبّه شارح كبير لنصوص هيدغر (هو كوكلمانس Kockelma,s) إلى أنّ مصطلح "العالم" إنما يؤدي في **الوجود والزمان** دلالة مرادفة لمصطلح "الوجود". ذكره : Macann 1992أ: 6.

(33) Richardson 1986: 34.

(34) يقول هيدغر (1926أ، ص55-56) :" [إنّ الدّازين] يمكن مع بعض الحقّ وفي حدود معيّنة أن يُتصوَّر بوصفه [موجودا] قائما فحسب [. .] بيد أنّ هذا التصوّر الممكن للـ"دّازين" بوصفه [موجودا]-قائما و[موجودا]-قائما فحسب لا ينبغي أن يُلقى به في خانة واحدة مع وجه من "القيمومة" **خاص** بالدّازين. [. .] إنّ الدّازين إنما يفهم وجوده الأخصّ في معنى نوع معيّن من "الوجود-القائم الواقع". وعلى ذلك فإنّ "واقعاتيّة" الواقعة التي من شأن الدّازين الخاص إنما هي من جهة انطولوجيّة جدُّ مباينة للحدوث الواقعاتيّ الذي من شأن صخرة ما. إنّ الواقعاتيّة التي من شأن واقعة الدّازين، الذي يوجد كل دازين على منواله في كل مرة، نسمّيه **العيانيّة** (*Faktizität*). "

(35) Taminiaux 1988: 7.

(36) را: Keller 1999: 111 وما بعدها؛ Tugendhat 1979: 163.

(37) عن علاقة الذات والموضوع (Subjekt-Objekt-Beziehung) في كتاب **الوجود والزمان**، را : 1926أ، ص 59، 216، 388. را كذلك : 1925، ص 215-216.

الكيانوي للدّازين بوصفه وجودا-في-العالم ليس له بأيّ وجه أيّ قرابة أساسيّة مع إشكاليّة نظريّة المعرفة التي تتّخذ من علاقة الذات والموضوع نموذجها. وذلك أنّ الدّازين ليس "ذاتا عارفة" (erkennende tekSubj) كما أنّ العالم ليس موضوعا "قائما" (vorhanden) أي متقوّما بجملة من "الخصائص" المقوليّة(38).

ب) أنّ الطرح السائد لمسألة معرفة العالم على أساس علاقة الذات والموضوع يعاني من صعوبة مزمنة هي التقابل غير الأصيل بين "باطنيّة" الذات و"خارجيّة" الموضوع(39) (نفسه، ص60-61). وذلك أنّ كلّ المحاولات السائدة لتذليل صعوبة خروج الذات من فلكها المحايث إلى الموضوع الخارجيّ إنما تشترك جميعا في كونها لا تثير "السؤال عن نمط وجود هذه الذات العارفة، التي يأخذ المرء على ذلك دائما وضمنا طريقة وجودها ضمن غرضه، متى ما تعلّق الأمر بمعرفتها " (نفسه، ص60؛ ت. ف. ص95). إنّ ما تسكت عنه جميعا هو كيف يتأسّس هذا الطابع "الباطنيّ" للمعرفة على نمط وجود هذه الذات (نفسه)(40).

ج) الإخراج الكيانوي لمسألة المعرفة بوصفها نمطا من الوجود-في-العالم (نفسه، ص61-62). إنّ أوّل صعوبة هنا هي خطر إلغاء مشكل المعرفة أصلا، إذ أنّ الانطلاق من أنّ " المعرفة إنما هي ضرب من وجود الوجود-في-العالم" (نفسه، ص61؛ ت. ف. ص95)، يفترض بمعنى ما أنّ المعرفة إنما هي "بعدُ لدن عالمها" والحال أنّ الذات لا تعرف العالم إلاّ بمفارقته. - إنّ طرافة التأويل الكيانويّ هو أنّه يأخذ مأخذ الجدّ أنّ المعرفة هي ضرب من "الوجود-بعدُ-لدن-العالم" (-Schon-sein-bei-der Welt) وجودا هو نحو من "الانشغال" الحثيث بهذا العالم (نفسه، ص61). وإنّه هنا إنما يأتي هيدغر بتخريج جدُّ طريف لمسألة المعرفة؛ ووجه الطرافة أنّه لا يكتفي بمجرّد رفض خارجيّ للمعنى التقليدي للمعرفة، بل هو يجهد إلى إعادة إخراج هذا المعنى إخراجا كيانويّا: إنّ المعرفة ليست " تحديقا باهتا لـمحض قائم. فإنّ الوجود-في-العالم من حيث هو انشغال إنما هو من العالم المنشغل (ffenaBeg) به في دوار (nmmeenob) " (نفسه، ص61؛ ت. ف. ص96). ما هو معنى هذا الانزياح بمعنى المعرفة من إدراك قائم-الوجود إلى الانشغال بالعالم؟ - إنّ المعرفة بالموجود داخل العالم لا تبدأ في الاشتغال إلاّ عندما يكفّ الدّازين عن أيّ نشاط أداتيّ أي عن أيّ انشغال بالوجود-تحت اليد، بحيث لا يبقى لديه سوى معنى الإقامة-لدن (ch-verweilen-beioNur-n sda). فإذا لم يبق سوى المعنى الصفر للإقامة في العالم برز العالم في "مثوله(ςειδο، enehAuss) المحض" فيصبح ممكنا عندئذ أن يعتمل لدى الدّازين نحو من "التلفّت" (Hinsehen) إلى الموجود الملاقي داخل العالم. هذا التلفّت هو ضرب من "المُقام" (Aufenthalt)، وإنّه في هذا المُقام يتمّ "تلقّي" (ehmenrnVe) قائم-الوجود. ربّ تلقّ لا يمكن ان يكون تأمّلا خارجيّا بل هو نحو من "المخاطبة" (Ansprechen)

---

(38) را: Keller 1999: 127، 147.

(39) عن منزلة "الموضوعية" في **الوجود والزمان**، را: Dostal 1985: 76.

(40) من أجل ذلك فإنّ طرافة التأويل الهيدغريّ لمسألة العالم إنما تظهر خاصّة إذا ما قورنت بالتصوّر الحديث للعالم، كما ساد منذ ديكارت أي بوصفه أحد النتائج الأساسيّة لإشكاليّة الذات. فالعالم لدى هيدغر لم يعد " شيئا ممتدّا " (res extensa) موضوعا أمام ذات عارفة بوصفه "جوهرا" أو "موجودا-قائما" (Vorhandensein) لـتُعيّن وجه وجوده، كما لدى ديكارت، وإنما صار مساءلا من جهة "العالم-المحيط" (Umwelt) حيث تسترجع الموجودات معناها اليوناني فتتحول من "مجرّد أشياء" إلى " براغماتا" (πραγματα) أي إلى " ما يصنعه المرء ضمن معاشرة منشغلة(πραξις) " (1926أ، ص68حت. ف. ص104)، ومن ثمّة تبرز للدّازين بوصفها موجودات تجد في "الوجود-تحت-اليد" ((Zuhandenheit أي في مستعمل-الوجود معناها الخاصّ. بذلك تصبح عالميّة العالم "تعيّنا كيانيّا" (نفسه ص88؛ ت. ف. ص126) للدّازين وليست خاصيّة موضوعيّة للطبيعة بمعناها الحديث. وهي التصوّر الديكارتي لمعنى العالم بلغ من الأهميّة لدى هيدغر أنّه سيخصّص له أحد المباحث الثلاثة التي نذرها لتبيين عالميّة العالم (§§19-21). ووجه الأهميّة فيه أنّ التأويل الكياني بمناقشته "يمكن أن يظهر أشدّ حسما" (schärfer)، وذلك أنه بمثابة " الحالة-المضادّة القصوى" له (نفسه، ص88؛ ت. ف. ص 127)، في معنى أنه يوفر "مثالا عن إخطاء مسألة عالميّة العالم" (غرايش Greisch 1994، ص143). را : جلفن Gelven1970، ص67-68؛ غرايش Greisch1994، ص 143-147.

و"المناقشة"(nheBesprec) عن شيء ما بوصفه شيئا ما. فإذا ما تُلقي شيءٌ ما صار ممكنا تعيينه والتعبير عنه وحفظه في شكل "ملفوظٍ" ما. هذا "الحفظ المتلقي" (vernehmende Behalten) هو المعنى الكيانويّ للمعرفة، وهو لا يعدو أن يكون ضربا من الوجود-في-العالم (نفسه، ص 61-62). – إنّ النتيجة الحاسمة لهذا التأويل هو التوضيح بأنّ النمط الأقرب والأول للعلاقة مع العالم ليس "المعرفة"(41) من حيث هي مختزلة في "الإدراك"(42) بمعناه السائد ضمن براديغم الوعي(43)، وإنما هو "الانشغال"(44) المشتغل على هذا العالم من جهة ما يملك ضرب "المعرفة" الذي يخصّه (نفسه، ص67). إنّ معرفة العالم وجه من وجوه الانشغال بالوجود فيه، وليست نشاطا نظريّا محضا قد يمكن استيفاؤه من طريقة "مَوضَعة" (Thematisierung)(45) الموجود. بذلك يتبيّن أنّ "المعرفة"، من حيث هي "تمثيل" كما في براديغم الوعي، إنما هي ظاهرة "مشتقة" من ظاهرة أكثر أصالة هي ظاهرة "الوجود-في-العالم"(46).

في هذا المستوى من بحثه ينبّه هيدغر إلى أنّ معنى الوجود-في-العالم قد بات يتطلب تأويلا أكثر جذريّة، وذلك من قبل أنّه صار النقطة التي تنتهي عندها جملة التحليلات السابقة. وإنّ ذلك هو غرض الفصل الثالث (§§ 14-18).

- إنّ طرافة هذه الفصل هو كونه يرسم حدّا مبتكرا بين النظرة الحديثة للعالم، من حيث تجد في التصوّر الرياضيّ للطبيعة(47) قوامه(48)، وبين التأوّل الفينومينولوجيّ لمسألة العالم، بما هو تأوّل يتّخذ من ضرب الوجود-في الخاص بالدّازين بنيته. إنّ الخيط الهادي هنا هو هذا: أنّ العالم ليس الطبيعة وإنما أمر آخر يجعل من معنى الطبيعة نفسه ممكنا. فالطبيعة تعني "وجود الموجود القائم داخل العالم" (نفسه، ص63)، ومعرفتها تعني " إيضاح [هذا الوجود] وتثبيته مفهوميّا-ومقوليّا" (نفسه). والحال أنّ الكشف عن معنى قيمومة الموجود لا تمسّ ظاهرة "العالم" في شيء. فما هو العالم؟ فيم تتمثّل "عالميّة" العالم؟

إنّ أوّل خطوة يخطوها هيدغر(49) هي بلورة السياق الكيانويّ الذي أتى فيه السؤال عن عالميّة العالم. والقصد هو أنّه إنما من جهة البحث في "الوجود-في-العالم" دعت الحاجة إلى الاستفهام عن معنى

---

(41) را: Keller 1999، ص 155.
(42) الترجمة الميتافيزيقية لمصطلح " das Vernehmen" (كانط).
(43) را: Keller 1999: 155.
(44) Richardson 1986: 17.
(45) نفسه: ص 49، 73، 90-91.
(46) Pöggeler 1989: 12، ولكن علينا التحفظ من طريقة بوغلار في المرادفة بين "اليومي" و"الطبيعي" لدى هيدغر الأول، بوصفها طريقة ناجمة عن نظرة هوسرلية إلى مصطلحات هيدغر.
(47) عن التباس وضع "الطبيعة" في **الوجود والزمان**، را: Courtine 1987/1988: 31 وما بعدها.
(48) Villela-Petit 1981: 193. عن علاقة هيدغر بالعلم را: Kisiel 1977: 325 وما بعدها؛ وعن تأويله للتصوّر الرياضي للطبيعة تحديدا، را: Chevalley 1990: 289 وما بعدها.
(49) يقول هيدغر(1926أ، ص64-65):

"1-إنّ العالم مستعمل بوصفه مفهوما أنطيّا ومن ثمّة يعني جملة الموجود الذي يمكن أن يكون [موجودا] قائما داخل العالم.

2- يعمل العالم بوصفه حدّا انطولوجيّا ويعني وجود الموجود المذكور تحت [الصنف] 1. [. .]

3- إنّ العالم يمكن أن يُفهم من جديد في معنى أنطيّ، ولكن الآن ليس بوصفه الموجود الذي لا يوجده الدّازين بطبيعته والذي يمكن أن يعترضنا داخل العالم، وإنما بوصفه " **ما فيه**"(worin) "يعيش" دازين عيانيّ ما. هنا تكون للعالم دلالة كيانيّة قبل-الانطولوجيّة. عند ذلك تبرز مرّة أخرى إمكانات مختلفة : فالعالم يعني عالم-النحن "العموميّ" أو العالم-المحيط "الخاص" والأقرب (المنزليّ).

4- يشير العالم في النهاية إلى المفهوم الانطولوجيّ-الكيانيّ للـ**عالميّة** (Weltlichkeit). [. .] ونحن نأخذ عبارة العالم مأخذا اصطلاحيّا للدلالة المُثبَتة تحت [الصنف] 3. [. .]

إنّ النّسبة "عالمي" إنما تعني اصطلاحا ضربا من وجود الدّازين و[ليست تعني] أبدا ضرب الوجود الذي من شأن الموجود القائم "في" العالم. فهذا نحن نسمّيه تابعا-للعالم (weltzugehörig) أو داخل-العالم (innerweltlich). "

"العالم". وبما أنّ الوجود-في-العالم تعيّن كيانويّ خاص بالدّازين، فذلك ينبغي أن يكون شأن العالم اضطرارا: معنى ذلك أنّ "العالميّة" ليست مجرّد خاصيّة للموجود القائم داخل العالم، وإنما هي مقام كيانويّ (ein Existenzial) (نفسه، ص64)، أي هو كيفية خاصة في فهم معنى الوجود-في-العالم في كل مرة.

هذا التعدّد في معاني "العالم" دفع هيدغر إلى إثباء هذا الإحصاء: إنّ العالم يُقال على أربعة معان هي إذا تُصفّحت وُجدت تستمدّ من التمييز المبتكر بين "الانطيّ" و"الانطولوجيّ" هيئتها. على أنّه يمكن أن نفصل بين استعمالين مستقلين للفظة العالم لدى هيدغر: أحدهما يأخذ العالم في معناه الحديث، كما استقرّ مع كانط (نفسه، ص65، التعليق ب)، حيث يعني العالم جملة الموجود القائم داخل الطبيعة، وذلك سواءً أُخِذ مأخذا أنطيّا، أي بوصفه "موجودا"، أو مأخذا انطولوجيّا، أي بوصفه يتعلق بـ"جملة الموجودات بعامة". أمّا الاستعمال الهيدغريّ فهو لئن كان يميّز أيضا بين مأخذ أنطيّ ومأخذ انطولوجيّ في معنى العالم، فإنّه يفعل ذلك في نطاق استشكال مباين تماما للتصوّر الذي ساد منذ كانط: إنّ التأوّل الفينومينولوجيّ للعالم يعني إيضاح عالميّة العالم بوصفها مستقاة من ضرب الوجود الخاص بالدّازين، وذلك أكان هذا الوجود متعلقا بما هو أنطيّ أي بهذا "الذي-فيه"(worin) يعيش الدّازين، العالم العموميّ للنحن أو العالم-المحيط به مثلا، أم كان انطولوجيّا، أي متعلقا بالسؤال عن معنى وجوده بعامّة. إنّ رأس الأمر في هذا الاستحداث الهيدغريّ هو الكفّ عن فهم العالم من جهة الطبيعة، أي في الكفّ عن أخذ معنى وجود العالم بوصفه "قيمومة"، وفي لغة الانطولوجيا التقليديّة بوصفه مبحوثا فيه في سياق إشكاليّة "الجوهر"، - وذلك باستبصار معنى العالم من زاوية الوجود-في-العالم كخاصيّة كيانويّة للدّازين. من أجل ذلك يميّز هيدغر بين طريقة الدّازين وطريقة أيّ موجود آخر غيره في الوجود داخل العالم: فإنّه إذا كان الموجود الذي ليس من جنس الدّازين موجودا "تابعا-للعالم" (höriggeweltzu) أو "مداخلا-للعالم" (innerweltlich)(50) فإنّ هيدغر يضيف، معلقا في حواشي نسخته الشخصيّة من الوجود والزمان، أنّ الدّازين إنما هو بالتحديد "متيّم-بالعالم"(welthörig)، وذلك يعني أنّ العالم ليس عنده مجرّد ظرفيّة أو وعاء له، بل حالا يتلبّس به ومقاما كأشدّ ما يكون قريبا يُخرج من طريقه كيانه(1926أ، ص64-65). إنّ "العالم" لدى هيدغر هو دوما وسلفا "عالم معنى" (nsen monde de su) وليس موضوعا "قائما"(51). إنّه عالم في أفق براديغم اللغة وليس علاقة تمثيلية في براديغم الوعي.

ج- تأويل "الأدوية" (e Zuhandenheitdi) بوصفه صيغة كيانوية من المنعرج البراغماتي في براديغم اللغة المعاصر

لقد كان لابدّ أن يأتي الاستفهام عن الوجه المخصوص الذي به يكون الدّازين "متيّما" بالعالم. ومن أجل أنّه ليس أقرب للدازين من وجوده اليوميّ، فإنّ هيدغر قد قرّر أن يأخذ "اليوميّة الوسطيّة من حيث هي ضرب الوجود الأقرب (enstnäch) للدّازين موضوعا للتحليليّة" (نفسه، ص66)(52). فما هو ضرب الوجود الأقرب للدّازين؟

إنّ جواب هيدغر هو هذا: " إنّ العالم الأقرب للدّازين اليوميّ هو العالم-المحيط (die Umwelt) (نفسه، ص66). وإنّ علينا الآن أن نفحص عن التأوّل الهيدغريّ لمسألة "العالم-المحيط" وذلك بوصفه المدخل الوجيه للكشف عن معنى عالميّة العالم. أمّا خطّة هيدغر فهي تنطلق من اتّخاذ الموجود المُلاقي في العالم المحيط خيطا هاديا للبحث في معنى العالم. ولكن ما طبيعة هذا الموجود؟ ينبّه

---

(50) Richardson 1986: 22.
(51) را: Greisch 1987: 55.
(52) عن "اليومية" بوصفها منطلقا حاسما لتأويل إشكالية **الوجود والزمان**، را: Richardson 1986: 11 وما بعدها، وخاصة ص 14.

هيدغر إلى أنّ هذا الموجود، من حيث هو غرض لانشغال ما، هو ليس موضوعا (ndGegensta) لمعرفة-العالم وإنما هو الموجود "المستعمل (erauchtebdas G) و"المنتوج" (das Hergestellte) (نفسه، ص67). فما هو هذا الموجود؟

ههنا يقدم هيدغر على مناقشة طريفة للإجابة التقليديّة عن هكذا سؤال، ونعني تأوّل "الموجود" بوصفه "شيئا" (res). ربّ طرافة تبرز في مظهرين: أوّلا بالتنبيه إلى أنّ فهم الموجود بوصفه شيئا يفترض فهما انطولوجيّا معيّنا لمعنى وجود الموجود هوالاستفسار عنه من جهة خصائص "الجوهريّة" و"المادّيّة" و"الامتداد" و"التجاور"، والحال أنّ هذا النحو من الاستفسار يقوم على حجب مقام الانشغال الذي ينكشف عنده هذا الموجود (نفسه، ص67-68)؛ وثانيا بالتكشيف عن المعنى الأصيل الذي كان الإغريق قد حمّلوه في الأفق الذي يخصّهم للفظة التي كانوا يشيرون بها إلى معنى الأشياء، أي لفظة"πραγματα" حيث تعني " ما على المرء أن يصنعه ضمن معاشرة منشغلة(πραξις)" (53)(1926أ، ص68)(54). بيد أنّ ذلك لا يعني أنّ الإغريق قد توفّروا على نهوض فينومينولوجيّ أصيل بمعنى وجود الموجود الذي هو داخل العالم (نفسه)(55). من أجل ذلك يشرع هيدغر في الإيفاء بمثل هذا النهوض المطلوب من خلال بلورة تأويل مبتكر – "براغماتي"(56) - لضرب الوجود الخاص بـ"الأداة" (das Zeug)(57) بعامّة (نفسه، ص68). ووجه الابتكار أنّه لا يقدّم مذهبا أداتيّا(58) في فهم وجود الموجود وإنما هو قد حوّل البحث في معنى الأداة إلى تأويل "براغماتي"(59) جذريّ للموجود الذي هو داخل العالم بوصفه أداةً. فما مغزى ذلك؟

إنّ المغزى الانطولوجي لذلك هو أنّنا لا نحيل على "الأشياء" بل على "الأدوات"(60). وهو ما يتطلّب إيضاح ضرب الوجود الخاص بالأداة بعامّة، وذلك بوصفه يهبنا إمكانا أصيلا للتعرّف على معنى العالم. ومن أجل أنّ أيّ أداة لا "توجد" حقّا إلا داخل "جملة-أدويّة" (ein Zeugganzes) فإنّ المطلوب قد صار يتعلّق بالكشف عن السياق الأدويّ الذي تنكشف معه "أدويّة" (itZeughaftigke) كلّ أداة. وأوّل ما يتبادر إلى الذهن ههنا هو أنّ كلّ أداة إنما هي صالحة "من-أجل-أن" (um-zu) تُستعمل، وللتوّ تحيل كلّ أداة إلى عدد كبير من الأدوات (نفسه، ص68). وهكذا فإنّ استعمال الأداة وحده هو الذي يكشف عن معنى وجودها. يقول هيدغر: " إنّ نمط الوجود الذي من شأن الأداة، الذي ضمنه تتجلى من ذات نفسها، إنما نحن نسمّيه [الوجود]-تحت-اليد" (heitdendie Zuhan) (نفسه، ص69).

ولكن كيف يأتي الدّازين إلى استبصار هذا النحو من الوجود-تحت-اليد؟ - يميّز هنا هيدغر بين صنفين من السلوك إزاء الموجود، فإمّا أن ننظر إليه بوصفه مجرّد "قيمومة" (Vorhandenheit)،

---

(53) قا: هيدغر 1943/1942: 117-118.

(54) Frank 1986: 43.

(55) قا: Brisart 1988: 39.

(56) عن هذا التخريج "البراغماتي" را: Richardson 1986: 12، 16، 50، 71؛ Courtine 1987/1988: 29.

(57) Richardson 1986: 16. – يعتبر باحث انغلوسكسوني (Dreyfus 1983) أنّ المبحث المركزي للقسم الأول من **الوجود والزمان** هو أنّ " الأداة التي في المتناول هي من الناحية الانطولوجية أكثر أساسية من الموضوعات القائمة" (ص286)، بل هو يفترض أنّ تحليل هيدغر للأداة في **الوجود والزمان** هو "يحوز منزلة وسطى في تاريخ وجود الأداة" حيث يؤمّن " الانتقال من الـ technè [اليونانية] إلى التقنية (technique) [الحديثة]، وهي منزلة مماثلة لمنزلة ديكارت في الانتقال من الـ theoria [اليونانية] إلى العلم الحديث. " (ص 288-289).

(58) قا: Keller 1999: 136-137.

(59) عن دلالة "القراءة البراغماتية" لنصوص هيدغر وصعوباتها انظر بخاصة: Rorty 1991 أ: 43 وما بعدها؛ Keller 1999: 156 وما بعدها؛ Richardson 1986: 12؛ Martineau 1982: 169؛ Livet 1993: 323-324، 335 وما بعدها.

(60) Greisch 1987: 56.

وإمّا أن ننظر إليه بوصفه "أدويّة" (Zuhandenheit)(61). وهو يسمّي الأوّل " مجرّد-التّحديق"(das Nur-hinsehen) فـي حـين أنّـه يطلـق علـى الثـاني اسـم "الاستبصـار" أو "الإحاطـة" (die Umsicht)(62)؛ وفي المصطلح التقليديّ يعني ذلك أنّ السلوك "النظريّ" لا يتعدّى "مجرّد-التحديق" إلى الموجود-القائم، في حين أنّ الانشغال الكيانوي ينفذ إلى الوجود-تحت-اليد (نفسه، ص69). من أجل ذلك ينبّه هيدغر إلى أنّ الدّازين لا يمكن له أن يفرغ إلى "معرفة" قائم-الوجود إلاّ إذا استطاع أن يذهب إلـى "مـا وراء" (über) الموجـود-تحـت-اليـد، فـالوجود-تحـت-اليـد هـو التعـيّن الانطولـوجي-المقـولي للموجود كما هو "في ذاته" (نفسه، ص71).

هل ظهر معنى العالم بعد هذه التوضيحات؟ - ينبّه هيدغر في مفتتح الفقرة 16 إلـى أنّ العـالم لـئن لم يكن أحد الموجودات داخل العالم، فإنّه ليس ههنا موجود إلاّ حيثمـا يكون هنـاك عـالم (نفسه، ص72). إنّ مغزى هذا التنبيه هو أنّه يشير ضمنا إلى أنّ معنى العالم ليس يقبع خارج سياق الموجود داخل العـالم، بـل هـو لا يستعلن إلاّ فـي نطاقـه ومـن خلالـه. غيـر أنّ الطريقـة التـي بهـا يستعلن معنـى العـالم فـي خـلال الموجود الذي داخل العالم إنما هي طريقة جدُّ طريفة وسمّاها غرايش "مفارقيّة" (paradoxale)(63). ووجه الطرافة ههنا هو أنّ الوجود الأدويّ للأداة لا يبدأ فـي "لفت النظـر" (das Auffallen) إلاّ حينمـا يكفّ عن الاستجابة للغرض الـذي أُنشـئ لـه منـذ أوّل أمـره، أي عندما يصـبح "غيـر-قابـل-للاستعمال" (rwendbarveun)؛ حينئذ ينقلب "الوجود-تحت-اليد" (itZuhandenhe) إلـى "لا-وجـود-تحـت-اليـد" (zuhandenheitUn) (نفسه، ص73؛ 1925، ص 256).

إنّ "لا-قابليّة-الاستعمال" التي تصيب أداة ما ليست مجرّد عطل خارجيّ لموجود قائم، بل هـي نحـو مـن "اللقـاء المتغيّـر" (egegnenBmodifizierte) بـالموجود-تحـت-اليد (نفسـه، ص74)؛ وإنّ علينا أن نصف بصرامة جملة ضروب هذا اللقاء المتغيّر بوصفه علامة حاسمة على ظـاهرة العـالم. وإنّ هيدغر قد أحصـاها فـي ثلاثـة. أمّـا أوّل ضـرب مـن هـذا النحـو مـن اللقـاء فهـو ظـاهرة "لفـت النظـر" التـي تعرّضنا لها ههنا حيث تنجم عن عدم-قابليّة-الاستعمال التي تطرأ على أداة مـا. وأمّـا الضـرب الثـاني فإنّـه ينـتج عـن طـارئ آخـر هـو بـالتحديـد أن "تُـفتقد" (fehlt) الأداةُ، أي أن تكـفّ عـن أن تكـون "فـي-اليـد" (handlich) أو "تحت-اليد" (zur Hand)؛ وهو ما يشير إليه هيدغر بعبـارة "Aufdringlichkeit"، أي "الشغور" (نفسه، ص73). وأمّا الضـرب الأخيـر مـن الـلا-موجـود-تحـت-اليـد "(Unzuhandenes) فإنّه لا هو ماهو "غير-قابل-للاستعمال" ولا هو ما هو "مفقود"، بل هو من قبيل "ما يُعْوِق طريق" (im Weg liegt) الانشـغال؛ وهـو مـا يسـمّيه هيـدغر "الإعْـواق" (Auf ssigkeitäsdie) الـذي يمنـع مـن إتيان ما يدعو إلى الانشغال بالموجود-تحت-اليد (نفسه، ص73-74).

ولكـن مـا مغـزى هـذه الضـروب مـن الـلا-وجـود-تحـت-اليـد أي مـن اللااسـتعمال للموجـود؟ - إنّ هيدغر إنما يمدّنا هنا بإجابة جدُّ مثيرة: فهو يزعم أنّ الموجود-تحت-اليد لـئن كـان يأخـذ مـع لفـت النظـر والشغور والإعواق في فقدان وجوده-تحت-اليد فإنّـه إنمـا لـدن آخـر تجلّ لهذا الوجـود-تحـت-اليـد تنكشـف "سمة-العالم التي من شأن الموجود-تحت-اليد" (نفسه، ص74)(64). إنّـه عندما يكـفّ الموجود عـن أن يكـون قـابلا للاسـتعمال يكـفّ عـن أن يكـون بـديهيّا، أي عـن أن يكـون موجـودا قائمـا. ومـن أجـل أنّ بنيـة الموجـود المسـتعمَل، مـن جهـة مـا هـو أدويّ، مسـتمدّة مـن "الإحـالات" (sungeneiVerw)(65) التـي

(61) Richardson 1986: 17.

(62) نفسه: 18. أيضا: Taminiaux 1988: 8؛ Brisart 1988: 33، 37.

(63) Greisch1994: 134.

(64) Greisch1994، ص134-135.

(65) Richardson 1986: 19. – يبدو أنّ هيدغر قد اعتمد مفهوم "الإحالة" (renvoi) بوصفه بديلا هرمينوطيقا عن مفهوم "المرجع" (référence) المنطقي، إذ أنّ **الوجود والزمان** يحتوي نقد متوارٍ لمقوّات المرجع الثلاثة: "مناسبة اسم مع

تربط بين كلّ أداة والسياق الأداتيّ الذي تفترضه(66)، فإنّ تعطّل الموجود المستعمَل أو فقدانه هو أحدُ مظهر عن وجوده، أي عن إحالته على غيره. إنّ تعطّل أداة واحدة تكفي لجعل جملة الأدوات الأخرى التي تحيل عليها منظورة. وإنّه عندئذ وعندئذ فقط يبدأ العالم في الإنباء عن نفسه (نفسه، ص74-75). هذا النحو من العالم الذي لا يأخذ في الاعتلان إلاّ عندما يكفّ الموجود-تحت-اليد عن الحضور ليس عنصرا ينضاف للتوّ من خارج بل هو "هنا" قبل أيّ اعتبار للموجود. إنّه ما هو "مفتوح"(schlossener) أمام الاستبصار المنشغل بالموجود-تحت-اليد في كل مرة (نفسه، ص75). ليس العالم ملخّصا في معنى الوجود-تحت-اليد بل على العكس من ذلك هو لا يظهر إلاّ حينما يحتاج الوجودَ-تحت-اليد ضربٌ من "نزع-العالميّة" (Entweltichung) عنه فلا يظهر منه سوى "مجرّد-الوجود-القائم" (ndas Nur-vorhandensei). إنّ ظاهرة العالم لا تظهر طالما يبرز الوجود-تحت-اليد بروزا بديهيّا، فعدم ظهور العالم هو شرط إمكان بقاء الوجود-تحت-اليد "في ذاته" أي في حالة من "اللاّلفت-للنظر" (keitigUnauffäll) و" اللاّشعور" (itUnaufdringlichke) و"اللاّ-إعواق"؛ ولكن من غير أن نغفل عن أنّ هذه "العبارات السالبة" (privativen Ausdrücke) إنما تشير إلى طابع "موجب" منه يتقوّم الوجود الذي من شأن الموجود-تحت-اليد (نفسه، ص75).

وها هو التعريف الذي يخرج به هيدغر: " إنّ الوجود-في-العالم إنما يعني طبقا لما سلف من التأويل: الانهماك غير الموضوعاتيّ المستبصِر في الإحالات المقوّمة للوجود-تحت-اليد الذي من شأن الجملة-الأدويّة " (نفسه، ص76).

إنّ ما يشدّ الانتباه في هذا التعريف هو الدور الحاسم الذي يؤدّيه مفهوم "الإحالات"، من جهة ما هو ما به يتقوّم ضرب الوجود الخاص بما هو أدويّ بعامّة. وإنّ إيضاح معنى "الإحالات" هو ما تصدّى له هيدغر في الفقرة الموالية أي الفقرة 17 من الوجود والزمان.

- إنّ الغرض هنا هو محاولة استبصار عالميّة العالم من جهة ظاهرة "الإحالة" التي ينبني عليها كلّ سياق أداتيّ. وللتوّ ينبّه هيدغر إلى أنّ الإحالة "ظاهرة" كيانويّة وليست "ضربا-من-العلاقة الكليّة" التي يمكن أن تُدرس "صوريّا"(67)؛ من أجل ذلك هو يفترض أنّ عماد الإحالة هو "العلامة" (s ad enchiZe) (نفسه، ص77). فما هي العلامة؟ - إنّ العلامة "أداة" (das Zeug)، وذلك يعني أنّها أوّلا موجود-تحت-اليد في العالم ضمن سياق أدويّ ما؛ إنّ العلامة لا توجد إلاّ مستعملة(68). وإنّ وظيفتها هي "الإشارة" (das Zeigen)(69). ولكن بأيّ وجه؟ - إنّ ما منه تتشكّل أداة ما هي أنّها "إحالة" على، وذلك من حيث أنّ كلّ أداة تنطوي على معنى أنّ الشيئ "صالح-لِكَيْ" (zu-mU)، من حيث تدلّ على معنى "الجدوى" (Dienlichkeit). لذلك يقرّ هيدغر بأنّ "الإحالة" بما هي إشارة إنما تجد بنيتها في معنى هذه الجدوى (نفسه، ص78).

موضوع، وعلاقة المناسبة، والعملية التي تبني مرجعية ما"، وذلك بإلغاء مشكل "المرجع" وردّه إلى مسألة "المعنى" (Livet 1981: 304). فالإحالة مبسوطة بوصفها "إحالة محضة" في "حركة لكي" (mouvement dœun *um-zu*) مفتوحة أي بلا "مرجع"، أي بلا إحالة على "موجود قائم"، لكنها تتحرّك ضمن أفق انفتاح الدازين، أي العالم، الذي هو أفق معنى (نفسه: 306-307، 309).

(66) را: Keller 1999: 142.

(67) Greisch 1987: 57.

(68) يفتح غرايش Greisch (1994، ص136-137) عند تعرّضه لهذه النقطة نقاشا صار مثيرا للجدل منذ فترة، ونعني وجه التشابه الطريف بين تأوّل هيدغر الفينومينولوجيّ لمسألة "العلامة" وبين تناولها البراغماتيّ منذ بيرس Peirce ولكن أيضا مع فتغنشتاين Wittgenstein الثاني. ووجه التشابه هو أنّ هيدغر مثل البراغماتيين لا يدرس العلامة والإشارة انطلاقا من بنية اللغة وإنما من وظيفة الإشارة التي تؤدّيها العلامات عند استعمالها. وذلك يعني أنّ الاستعمال وحده هو الذي يكشف عن طبيعة العلامات.

(69) را: Sallis 1970: 194.

ولكن "ماذا تقول لنا إشارةُ علامةٍ ما؟" (نفسه، ص79)(70). ينتهي هيدغر إلى التنبيه على أنّ مغزى الإشارة هو تمكين الدّازين من "التوجّه داخل العالم-المحيط" (نفسه). وذلك يعني أنّ أداء العلامة هو ارتسام سياق يجعل اللقاء بالموجود-تحت-اليد ممكنا. فالعلامة ليست مجرّد علاقة بين شيئين وإنما هي " أداة ترفع جملة-أدويّة ما إلى [مستوى] الاستبصار رفعا صريحا، بحيث يعتلن بذلك في نفس المرّة جنس-العالميّة (igkeitβdie Weltmä) الذي من شأن الموجود-تحت-اليد " (نفسه، ص80). والقصد الأخير من ذلك هو التوكيد على أنّ العلامة لا تعمل فقط عمل أداة معزولة وإنما هي بخاصّة ظاهرة طريفة من شأنها أن تكشف سلفا عن معنى العالم: فالعالم يوجد "هنا" عند كلّ منعطف من الموجودات-تحت-اليد، وذلك يعني للتوّ بأنّ معنى هذا العالم مكشوف عنه سلفا مع كلّ سياق أدويّ أي ضمن كلّ جملة معيّنة من الإحالات (نفسه، ص83).

- ولكن هل يكفي أن نستبصر وظيفة الإحالات في تدبير الوجود-تحت-اليد حتّى نظفر بفهم صارم للمعنى الكيانويّ الدقيق للإحالة؟ – إنّ الوقوف على هكذا صعوبة هو ما دفع هيدغر إلى إعادة التساؤل في الفقرة 18 عن معنى الإحالة. ربّ تساؤل قاده إلى إقحام مصطلح ليس أقلّ وصف له أنّه جدُّ متوعّر على الترجمة إلى أيّ لغة، ألا وهو مصطلح die Bewandtnis(71). ووجه التوعّر فيه(72) هو أنّ هيدغر يراهن على إمكانيّة التسلل الهرمينوطيقي الذي يوفّره الألماني من المعنى الشائع لعبارات جاهزة مثل "Bewenden haben mit oder bei etwas sein" أو "oder bei s mit etwa etwas bewenden lassen" إلى المعنى الاصطلاحيّ للفظة tnisndBewa edi، وذلك يعني من معنى " يجب أن نكتفي بهذا القدر" أو "ينبغي أن نقف عند هذا الحدّ"، إلى معنى "القرينة" من حيث تدلّ على ما يصاحب الشيء ويدلّ عليه. فما معنى "القرينة "(73) ههنا؟

---

(70) عن التركيز الهيدغري على دور "اللغة"، را: Richardson 1986: 103 وما بعدها.

(71) Richardson 1986: 19-20. أيضا: Taminiaux 1988: 10. – علينا أن ننبّه إلى أنّ هيدغر قد يكون استقى مصطلح Bewandtnis من معجم إميل لاسك (Lask) حيث كان يدلّ على "علاقة كيفية" (qualitative relationschip) تشير إلى "اختلاف انطولوجي في الوجود نفسه بين الاسم والمنطقة" وبعبارة أدق " تصلح Bewandtnis بوصفها قرانا بين دائرة الصلاحية ودائرة الوجود" (connection between the sphere of Validity and the sphere of Being)، را: Motzkin 1989: 185-186.

(72) عن هذه الصعوبة التي تكتنف مصطلح die Bewandtnis والتي جعلت منه لدى بعض الشرّاح لفظا "غير قابل للترجمة" انظر : فيزان Vezin 1986 : 550-551؛ Greisch 1987: 57؛ 1994 : 140؛ كيسيال Kisiel 1993، ص 493؛ Macquarie/Robinson 1962: 115، هامش 2.

(73) في درس صيف 1927 يظهر مصطلح die Bewandtnis ضمن شرح صريح يجدر بنا الاستضاءة به. راجع خاصة : 1927ج: 232-234، والشرح الاصطلاحي الذي يقدمه المترجم الفرنسي (1927ج: 13). يقول هيدغر (1927ج: 233) :" إنّ كلّ أداة مفردة إنما هي طبقا لماهيتها *أداة‌لـ*.. (*ein Zeug-zum*)، للتنقل، للكتابة، للطيران. إنّ لكلّ أداة علاقة محايثة *باللماذا* (*wozu*) هي توجد ما توجد. إنّها دائما شيء*لِكيْ* (*um-zu*)، مُحيلة على*لماذا* ما (ein *Wozu*). إنّ البنية المخصوصة للأداة إنما هي متقوّمة بواسطة مركب من اللِكيْ. إنّ كلّ أداة معيّنة تقيم بما هي كذلك مع أداة معيّنة أخرى علاقة معيّنة. [. .] إنّ مع كلّ موجود نكشف عنه بوصفه أداة، ثمّة قرينة (*Bewandnis*) معيّنة. إنّ مركب اللِكيْ إنما هو جملة من علاقات القرينة. [. .] إنّ طابع الأداة إنما هو متقوّم بواسطة ما أسميناه القرينة. [. .] إنّ الأداة إنما توجد ''لكي''. وإنّ لهذه القضية دلالة انطولوجية وليس فقط أنطيّة [. .] إنّنا لا نستطيع أن نستعمل أداة في عشرة معها إلا متى كنّا قد *اشترعنا* بعدُ من قبلُ هذا الموجود *على جهة علاقة القرينة*. وهذا الفهم السابق للقرينة، هذا الاشتراع للأداة على جهة طابع القرينة، نحن نسمّيه*قبول الاقتران* (*das Bewendenlassen*). " – إنّ مكمن الصعوبة هو كيفية الجمع بين المعنى *الأداني* والمعنى "الغاني" في مصطلح Bewandtnis، ولذلك فالحل ليس أن نختار عبارة "غانية" (finalité) كما اضطر إلى ذلك المترجم الفرنسي، ذلك أنّ هذا الاختيار يفتح الباب على إشكالية غير كيانوية بل تقليدية. مثلا: يأخذ بن أحمد (Ben Ahmed 1989: 75) باختيار Finalité مقابلا لمعنى Bewandtnis فينساق اضطرارا إلى الحكم على أنّ هذا المفهوم، مثله مثل "العلامة" (Zeichen)، بأنّه "ميتافيزيقي"! وهو تخريج غير وارد في أفق هيدغر الأول.

يربط هيدغر(74) هنا بين معنى الإحالة والقرينة بواسطة عمليّة الكشف: أي أنّ الموجود يكون مكشوفا للدّازين من أجل غاية محدّدة هي أن يصبح ذا قرينة عنده. إنّ كلّ موجود-تحت-اليد يحمل "معه" إمكانيّة أن يُحالَ عليه أي أن يقترن "لدى" الدازين. وهكذا فالقرينة هي وجود الموجود-تحت-اليد بوصفه مقترنا بالدازين أو بعبارة أدقّ بـ"اليد"(75) ضمن سياق أدوي. هذا الاستقران الثاوي في كلّ موجود-تحت-اليد هو معنىالقرينة. إنّ من شأن كلّ موجود مستعمل أن يقترن مع غيره أي أن يحتمل الإحالة بوصفها تجد في معنى القرينة طابع وجودها. فالقرينة ليست مجرّد "إرسال" من. . إلى. . داخل السياق الذي أقحمت فيه أداة ما(76)، بل هي "اقتران مع. . لدى. . " من حيث هو بنية انطولوجيّة خاصّة بالموجود-تحت-اليد.

إنّ القرينة هي نحو من الربط الانطولوجيّ بين "لـكي" (Wo-zu)(77) القصدية(78) و"من-أجل" (Wo-für) الاستعماليّة؛ و إنّ كلّ أداة لا تصبح مستعملة كما ينبغي لها إلا إذا توفر قبل ذلك سياق أدويّ ما بوصفه "جملة-القرائن"(79)(Bewandtnisganzheit)(80) التي تهيّئ إمكانيّة الاستفادة منها. بيد أنّ الطريف هو أنّ جملة-القرائن هذه ستكفّ عن أن تكون قرينة وتتحوّل إلى ضرب آخر من الوجود هو بالتحديد الوجود الذي تدخل العالميّة في تقوّمه. هنا يبرز ما يسمّيه هيدغر "imäre pras d W ‘‘zuo- ’’’" أي هذا الضرب من الـ"لِـماذا" البدائيّ الذي لم يعد قرينة وإنما صار ضربا من "الذي-من-أجله"(81)(orum-willenW ine)(82)، والحال أنّ هذا "الذي-من-أجله" هو ما يهمّ وجود الدّازين. وهكذا فخطّة هيدغر هي بذلك ضرب من التدرّج في التحليل من إيضاح بنية القرينة بوصفها الطابع الانطولوجي للموجود-تحت-اليد إلى الإفصاح عن وجود الدّازين نفسه(1926أ، ص84).

هذا الإفصاح أناره عندما بيّن أنّ "الاستقران" أو "قبول الاقتران" (ewendenlassenB) هو أن نترك الموجود-تحت-اليد يأتي إلى وجوده بما هو أداة، وذلك بالكشف في كل مرة عن "الموجود" أو

---

(74) يقول هيدغر (1926أ: 83-84): " ولكن ماذا ينبغي أن تعني الإحالة إذن؟ - إنّ وجود [الموجود]-تحت-اليد إنما له بنية الإحالة – وذلك يعني : أنه يملك في ذات نفسه طابع الإحاليّة (*Verwiesenheit*). إنّ الموجود هو بذلك مكشوف عنه من أجل أن يكون، من جهة ما هو هذا الموجود، مُحالا على شيء ما. إنّ له اقترانا (Bewenden) مع نفسه لدى شيء ما. فإنّ طابع-الوجود الذي من شأن [الموجود]-تحت-اليد إنما هو القرينة (die *Bewandnis*). إنّ في القرينة يكمن [هذا] : أن يقبل [الشيء] الاقتران مع شيء ما لدى شيء ما. وإنّ الرابطة التي من شأن "مع. . لدى. . " ينبغي أن تتبيّن من جهة لفظة الإحالة.

إنّ القرينة هي الوجود الذي من شأن الموجود الذي داخل العالم، الذي يكون بعدُ مبسوطا له في كل مرة منذ أوّل أمره. إنّ له معه من حيث هو موجود في كل مرة قرينة. وهذا [الأمر]، أنّ تكون له قرينة مع. لدى. . ، إنما هو التعيّن **الانطولوجيّ** للوجود الذي من شأن هذا الموجود، وليس تلفظا أنطيّا حول الموجود. "

(75) Courtine 1988/1987، ص 30.

(76) قا : Richardson 1963، ص54-55.

(77) Richardson 1986: 20.

(78) إنّ ردّ معنى "الكي" إلى ما هو قصدي فحسب جعل بعض الدارسين يقابلون عبارة Bewandtnis بلفظة " finalité"، وهو اختيار ممكن إلا أنه يشحن المصطلح الهيدغري بشحنة "تيليولوجية" (téléologique) غائبة في المعنى الكيانوي لمصطلح Bewandtnis. انظر مثلاالتنبيهات الهامة التي أسداها المترجم الفرنسي (هيدغر 1927 ج: 13) وكذلك Frank 1986: 49.

(79) Richardson 1986: 21؛ Taminiaux 1988: 8.

(80) Greisch 1987: 57.

(81) من المفيد أن ننبّه إلى أنّ الفارابي قد تعرّض في الفقرة 106 من **كتاب الحروف** إلى جملة معاني مصطلح "الذي-من-أجله" التي يمكن أن تُستبصَر في أفق الانطولوجيا التقليديّة أي انطولوجيا الجوهر أو بعبارة هيدغريّة انطولوجيا قائم-الوجود (das Vorhandensein)؛ والطريف هو أنّ الفارابي يكاد يقترب اقترابا بيّنا من تحليل الوجود-تحت-اليد وذلك من فرط انصرافه إلى استبيان معاني "الذي-من-أجله" بوصفها مستقاة من ضروب عدّة من استعمال الموجود بوصفه آلة.

را : الفارابي، **كتاب الحروف**، الفقرة 106.

(82) Richardson 1986: 20؛ Taminiaux 1988: 9.

عن ضرب الموجود الذي يثوي بعدُ في الوجود-تحت-اليد: فالاستقران هو "قبليّ"(83) (apriorische) لأنّه يقوم على أنّ الدّازين يلتقي بالموجود-تحت-اليد من حيث أنّ "لـه-بعدُ-في-كلّ-مرّة-استقرانا-ما" (Je-schon-haben-bewendenlassen) لـه (نفسـه، ص84-85). إنّ هـذا الاسـتقران يأخـذ إحالـة الدّازين علـى نفسـه، أي علـى فهم مـا لوجوده، مطيّة لتحقيق نحـو من الربط الذي ينجزه الدّازين بين "علامَ-المراد" الذي يحرّكه فهمٌ ما لوجود الموجود وبين "مـا-معـه" (Womit) تتمّ القرينـة، وإنّـه ضـمن هذا الربط تتهيّأ إمكانية ترك الموجود-تحت-اليد يـأتي مُلاقيًا. إنّ "مـا-ضـمنه" (Worin) يحيل الدّازين على نفسه من حيث هو مرتبط بـ"مـا-نحـوه" (Woraufhin) يكـون اللقـاء بـالموجود علـى نمـط القرينـة، إنمـا هـو ظـاهرة العـالم، وإنّ مـا-نحـوه يحيل الدّازين علـى نفسـه هـو مـا يشـكّل عالميّـة العـالم (1926أ، ص86). إنّ " الهمّ الأساسي هو دوما همّ [متعلّق] بالتوجّه (nioi dœorientatucun so)" كمـا يقـول غرايش(84).

إنّه ههنا تتكوّن "مألوفيّة" (theitauertrV) الدّازين مـع العـالم(نفسـه، ص86) وإنّـه ههنـا تتثبّت إمكانيّة فهم وجوده في العالم. – في هذا الموضع بالذّات (نفسه، ص87) يشرع هيدغر في ترتيب وجـه القول في المسألة الثانية من الفقرة 18 والتي لم نتعرّض فيها إلى الآن سوى إلى مسألة "القرينـة"، ونعني مسألة "المدلولية".

د- نقل "المدلولية" (utsamkeitedie Bed) من مشكل سيمنطيقي إلى مقام كيانوي:

إنّ ما يقود إلى البحث في "المدلوليّة"((Bedeutsamkeit(85)) هو أنّ الدّازين يصـرّف مألوفيّة عميقة مع العالم ويتّخذها مدخلا لفهم الوجود داخلـه، أي مدخلا للإحالـة فيه علـى نفسـه وعلـى الموجـود-تحت-اليد. ضمن هذا الضرب من الإحالة على نفسه داخل ميدان مألوف هو العـالم، تبدأ مسـألة الفهم فـي الاشتغال وإن كان ذلك على نحو بدائيّ بعدُ.

(83) من الجدير بنا أن نشير هنا إلى ما يعتمل هذا النحو من تبيّن الطابع "القبليّ" للاستقران من دلالة **زمانيّة** : فإنّ هيدغر لا يستعمل ههنا عبارة "القبليّ" بمعناها التقليديّ الذي أعطاه كانط هيئته الخاصـة، وإنمـا هو يستعمله في سياق مـا كـان قد عرضـه في درس صيف 1925 (الفقرة 7، صص 99-103) على أنّه "المعنى الأصليّ للقبليّ"، هذا المعنى الذي عُدَّ اكتشـافه أحد المكاسب الثلاثة للفينومينولوجيا إلـى جانـب كلّ من "القصديّة" (1925، صص34 ومابعدها) و"الحدس المقوليّ" (1925، صص63 ومابعدها). ههنا يعني القبلي معنى زمانيًا صرفا : إنّ القبليّ هو "الأوّل" أو "السـابق" ولكن ليس في معنى ترتيب ما للمعرفة أو للموجودات، بل في معنى " أنّ القبليّ هو بـالأحرى طـابعُ مـا-يترتّب-عن-البنيـة التي ضمن وجود الموجود، ضمن بنية-الوجود التي من شأن الوجود" (1925، ص102). - أمّا وجه الطرافة في هذا التخريج للمسألة فهو أنّ هيدغر يقصد إلى ربط أصليّ بين مفهوم القبليّ ومفهوم الوجود من حيث أنّ اكتشاف أحدهما قد تزامن مـع اكتشاف الآخر وذلك منذ بارمنيدس (نفسه). - وإنّ هذا هو بخاصّة ما حاول هيدغر أن يستدركه في تعليق ضمّنه حاشية إحدى صفحات نسخته الشخصيّة من كتاب **الوجود والزمان** (1926، ص85 الحاشية ب وص 441؛ ت. ف. ص123، الهامش ب)، حيث أحال هذه المرّة على أرسطو :" προτερον τη φυσει" أي "الأوّل بطبعه" (**الطبيعيات**، مقالة الألف، 1) ولكن بخاصّة على قولته " το τι ηv ειvαι" (**مابعد الطبيعة**، مقالة الهاء (E)، 1025 ب 29) التي يتأوّلها هيدغر هكذا تأوّلا :" الذي قد كان بعدُ - موجودا" (das was schon war-sein)، " ما يحضر بعدُ من قبلُ في كلّ مرة" (das jeweils schon voraus Wesende) "1926أ، ص441)؛ أمّا عن نقل حرفيّ يرتضيه مؤرّخوا الفلسفة فالذي صنعه إميل بريياي Bréhier، وذكره تريكو Tricotمنوّها بفضله :" le fait pour un être de continuer à être ce qu'il était". ووجه الطرافة في صنيع هيدغر هو إيضـاح تخلل القبليّ لمعنى الوجود باعتماد الصيغة النحويّة الغربيّة المسمّاة باللاتيني perfectum والتي تدلّ على حال في الحاضر ناتج عن فعل مـاض. ووجه الشبه هو أنّ معنى الوجود إنما هو قبليّ في معنى الموجود أي أنّ الاستقران بأيّ موجود-تحت-اليد في نطاق العالم-المحيط إنما يفترض سلفا معنى ما للوجود في العالم وذلك قبل أن يتمّ التوفر على فهم صريح لمعنى ذلك الوجود. قا.:

- E. Bréhier , *Histoire de la philosophie*. Tome 1 , *L'Antiquité et le Moyen Age* ,Paris , 1926 , p. 199. - J. Tricot , *Traduction* de : *La Métaphysique* d'Aristote , Paris , Vrin , 1981, p. 23 , note 3.

(84) Greisch 1987: 57.

(85) يبدو أنّ هيدغر قد استقى مصطلح " Bedeutsamkeit" من منطق إميل لاسك، را: Motzkin 1989: 186.

إنّ علينا أن نحدّد هنا مصطلح "المدلوليّة" وبأيّ وجه هو مقام كيانويّ لبلورة معنى ظاهرة العالم(86). - إنّ المدلوليّة ظاهرة تتعدّى المستوى السيمنطيقيّ للألفاظ(87) وتتجذّر في الحقل الكيانويّ اليوميّ للدّازين؛ ومن حيث هي تأخذ تكوّنها ممّا هو يومي، فهي في أوّل الأمر من طبيعة أنطيّة بل لنقل "براغماتيّة"(88)، ثمّ تتحوّل من بعدُ إلى مقام انطولوجي. لكنّ ذلك لا يعني بأيّة حال أنّها مؤسسة على نظرة"أداتية"(89) للغة. كيف ذلك؟

- إنّ المدلوليّة تتشكّل من "جملة"الإحالات بين الموجودات-تحت-اليد، فتكوّن – من خلال ما يسميه هيدغر "الذي-من-أجله" (Worumwillen)(90) - سياقا أدويّا "هولسطيقيا"(ictholis)(91) تصبح فيه كلّ أداة قرينة مع الموجود لدى الموجود. إنّ موجود ما لا "يتكشّف" (laypisd) مدلولا أو ذا دلالة إلا في سياق أدويّ "هولسطيقي" هو جملة العالم الذي يعني له، أي إلا بقدر ما يكون حمّالا لجملة من الإحالات على غيره وعلى نفسه. وهكذا يمكن الجزم بأنّ هيدغر قد استخرج معنى المدلوليّة من تأوّل طريف لمعنى الإحالة (1925، ص274)(92)، بحيث ليس ههنا دلالة معزولة لشيء معزول؛ إنّ كلّ موجود لا يدلّ إلاّ بقدر ما يكون علامة حمّالة لإحالة ما. بيد أنّ المدلوليّة لا يمكن اختزالها في مجرّد

(86) يقول هيدغر (1926أ، ص87) :" إنّ طابع-العلاقة الذي من شأن هذه العلائق من الإحالة-على-نفسه هو ما نسمّيه **دلّ-على**(*be-deuten*). فضمن المألوفيّة مع هذه العلائق "يدلّ" الدّازين على ذات نفسه، فهو يأخذ في فهم الوجود وممكن-الوجود الذين من شأنه على نحو أصليّ وذلك بالنظر إلى وجوده-في-العالم. إنّ الذي-من-أجله(Worumwillen) يدلّ على صالح-لـ. (Um-zu)، وهذا [يدلّ على] هنا-لـ. (Dazu)، وهذا [يدلّ على] ما-لديه(Wobei) الذي من شأن الاستقران، وهذا [يدلّ على] ما-معه (Womit)الخاصّ بالقرينة. إنّ هذه العلائق توجد متواشجة فيما بينها بوصفها جملة أصليّة، إنّها توجد بما هو ما هي بوصفها هذه **الدلالة-على** (*Be-deuten*)، حيث يأخذ الدّازين نفسه في فهم وجوده-في-العالم على نحو أوّليّ. إنّ جملة-العلاقة التي لهذه الدّلالة-على، نحن نسمّيها **المدلوليّة** (*Bedeutsamkeit*). إنّها ما يشكّل بنية العالم الذي فيه يوجد الدّازين بما هو كذلك في كل مرة. **إنّ الدّازين إنما هو في مألوفيّته مع المدلوليّة الشرط الأنطيّ لإمكان مكشوفيّة الموجود، الذي يلاقي على نمط وجود القرينة (الوجود-تحت-اليد) ويمكن هكذا أن يفصح عن نفسه ضمن الفي-ذاته الذي يخصّه.** "

(87) قا: Keller 1999: 137. - كذلك هي ليست "مرجعا" (référence) بالمعنى التحليلي. إنها ليست "مرجعا دلاليا" أو "مرجعا دالا" على موضوع امبريقي من خلال علاقة "تمثيلية". وهو ما يعني أنّ ترجمة Bedeutsamkeit بعبارة " référence-sgnifiante" من قِبل ديدي فرانك هو اختيار مجلبة للالتباس (Frank 1986: 51).

(88) Greisch 1994: 141. – في كتابه **الحقيقة والتبرير** (1999) اتهم هابرماس التقليد الهرمينوطيقي بكونه قد اختزل وظيفة اللغة في بُعدها "السيمنطيقي" فحسب مهملا بذلك بُعدها "البراغماتي". ودافع ههنا عن أطروحة مفادها أنّه " في حين أنّ التحليل السيمنطيقي يتركز على *رؤية العالم الثاوية في اللغة*، يضع التحليل البراغماتي *النقاش* موضع الصدارة" (Habermas 1999: 13). إنّ اعتراض هابرماس طريف من جهة مثير للمصاعب من جهة أخرى. فهو بإعادته للتأويل الهرمينوطيقي للغة إلى أصوله "الرومانسية" (Humboldt) هو يكشف عن أمر أصيل اعتراف به هيدغر بنفسه (نفسه)، لكنّه بحصر مساهمة هيدغر في "التحليل السيمنطيقي" للغة بوصفها "انفتاحا على العالم" (نفسه، ص20) أي بكونه "قد اكتفى بتطوير الخط السيمنطيقي في فلسفة اللغة لدى هومبولدت" (ص22) هو قد أنكر على هيدغر كل إبصار بالبعد البراغماتي للغة، وهذا أمر يسكت عن قسم صريح في "هرمينوطيقا الدازين اليومي" لدى هيدغر الأول. لكنّ المثير للانتباه هو أنّ هابرماس يسحب نفس الاعتراض أي إقرار "أوّلية السيمنطيقا على البراغماتيقا"، على أب التقليد التحليلي نفسه، نعني فريغ (نفسه: 22).

(89) قا: Keller 1999: 137. – إنّ نقل هيدغر للدلالة من مشكل "سيمنطيقي" إلى مشكل "كيانوي" لا يعني أنّه يبشّر بـ"حقل لا-سيمنطيقي من دلالة العالم" (nonsemantic field of significance of the world) كما ظنّ شارح انغلوسكسوني (يُدعى Charles Guignon)، وذلك " أنه من الغريب بلا ريب أن نتكلم عن حقل لا-سيمنطيقي من الدلالة (''Bedeutsamkeit'')، إنْ لم يكن متناقضا"، كما يقول كيلار.

(90) Sallis 1970: 195.

(91) علينا أن نأخذ "جملة الإحالات" مأخذا "هولسطيقيا".(holistic) كما يقول الباحث الانغلوسكسوني. عن هذا البُعد "الهولستي" في التحليل الكيانوي للسياق الأدوي بعامة، وحيث يمكن اعتبار هيدغر مفكرا " هوليستيا" (holist) را: Keller 1999: 115-116، 141، 144، 149.

(92) يقول هيدغر 1925، ص274 :" إنّ الإحالة التي هي تحت أعيننا بوصفها اللحظة-البنيويّة-لملاقاة العالم، هي ما نخصّصه الآن بمعنى أدقّ بوصفه 'دلّ-على'. وإنّ بنية-الملاقاة المعيَّنة هكذا تعيينا من خلال الإحالات بوصفها دلّ-على إنما نحن نسمّيها ' المدلوليّة ' "

نسق من العلامات والعلاقات، وذلك أنّ المدلوليّة هي أوّلا نمط من الوجود الخاص بنمط من الموجودات، والعلامة أو الإحالة لا تدلّ إلاّ لأنّها تحتمل هذا النمط من الوجود بوصفه خاصية كيانوية في هُوية الدازين. فما هو نمط الوجود الذي تستوفيه المدلوليّة؟ - إنّه "مكشوفيّة" (teikarktbecEntd) الموجود الذي داخل العالم، الشرط الوحيد الذي يخرج الدازين من براديغم الوعي – حيث ما يزال الهُو "ملكة" للذات – ويحوّله، تحويلا بصريا وطوبيقيا في آن، إلى منارة انكشاف/انفتاح لوجود الموجود(93). فالدّازين لا يبني دلالة الموجود أو دلالة نفسه بمعزل عن سياق الوجود-تحت-اليد الذي يستقرن معه ولديه في كلّ مرة؛ إنّ دلالته إنما يستقيها من مدلوليّة الوجود في العالم الذي ضمنه ينكشف الموجود. فقبل أن تكون هناك دلالة ثمّة مدلوليّة؛ ربّ مدلوليّة يبدو أنّها تنبت أوّلا من مدى مألوفيّة الدّازين مع "العالم-المحيط" (die Umwelt)(94). هذه المألوفيّة تظهر لأول وهلة في شكل جملة من الإحالات التي تجعل الموجود قابلا للاستعمال؛ وإنّ استعماليّة الموجود تحوّل العلاقة معه إلى استقران معه ولديه. هنا يصبح الموجود قابلا للانكشاف بوصفه مدلولا. فالمدلوليّة من جهة المنبت جملة من الإحالات، أمّا من جهة الوظيفة فهي شرط مكشوفيّة الموجود داخل العالم. من أجل ذلك تبدو المدلوليّة همزة تواشج جدّ طريف بين نمط الوجود الخاص بالعالم ونمط الوجود الخاص بالدّازين (1925، ص276).

إنّ خطورة هذا التخريج هو كونه إجابة حاسمة عن المشكل الهادي للفلسفة المعاصرة، من حيث هي تفلسف في ضوء براديغم اللغة، أي مشكل "الدلالة"؛ وهو خطير لأنّه يضع التأويل الفينومينولوجي للمدلولية الكيانوية شرط إمكان لأيّ فهم "منطقي" أو "ألسني" للدلالة(95).

- ويجدر بنا أن ننبّه إلى أنّ هيدغر قد بخل في هذا الموضع من كتاب الوجود والزمان (1926أ، ص87-88) بما كان قد بذله بشكل معمّق في درس صيف 1925، ونعني خاصّة حرصه على تبيان الأساس الزمانيّ الذي تتشكّل من طريقه مسألة المدلوليّة. فهو قد بيّن ههنا أنّ كلّ ضروب استعمال العلامات إنما هي أنحاء من تشكيل الانشغال بالعالم-المحيط أي ضرب "الحضور" (Präsenz) الأوّليّ في العالم (1925، ص285). من أجل ذلك هو يعتبر أنّه لولا أنّ العالم "حاضر" (anwesend) أي لولا أنّه "مفتوح" (ssenloscher) أمام الدّازين لما كان هناك علامات أو إحالات (1925، ص285) ولما كان هناك "كشف" (ntdeckenE)(96)، ومن ثمّة لما كان هناك سلوك "فاهِم" لعالمه؛ فالفهم هو فتح لفهم العالم أي لنمط الوجود-في الذي من شأن الدّازين. إنّه ليس ههنا دلالة-على الموجود إلاّ بقدر ما يكون هناك عالم حاضر. وهكذا ليست "العالميّة" غير ضرب مخصوص من "الحضوريّة" (nheitewesAn) التي تظهر في مظهر "ملاقاة" لضرب من الانشغال الفاهم، وليست الدلالات غير بنى الوجود الخاص بالعالم (1925، ص286).

إنّ طرافة تخريج هيدغر(97) لمشكل المدلولية تكمن في كونه يلقي ضوءً جديدا على علاقة الألفاظ بالدلالات: إنّ ما يوجد أوّلا ليس الألفاظ أو الأصوات بل الدلالات؛ وذلك أنّه لابدّ من الوجود في

---

(93) Caputo 1975، ص 148.

(94) علينا أن نبصر بالانزياح البراغماتي /الكيانوي الذي يجريه هيدغر من معنى "العالم الطبيعي" لدى هوسرل إلى معنى "العالم-المحيط" في دلالة "الوجود-في-العالم". قا: Pöggeler 1989: 11.

(95) Greisch 1987: 54.

(96) Richardson 1986: 22-23.

(97) يقول هيدغر (1925: 287، 292) " **إنّ المدلوليّة إنما هي في بادئ الأمر ضرب من الحضوريّة**، من خلالها يكون كلّ موجود من العالم مكشوفا. [. .] وعلى الجملة فإنه يمكن أن نقول فيما يتعلق بالمدلوليّة أنّ الوجود-في-العالم من حيث هو فهمٌ منشغل إنما يقبل أن يُلاقينا متأوّلا-لنفسه ضمن دلالة-على-نفسه. وإنّ هذه الدلالة-على المتأوّلة للذات لتشكل المدلوليّة وإنها هي الحضوريّة التي للعالم، وذلك من جهة ما هي مكشوفة ضمن انشغال فاهِم. **إنّ الحضوريّة التي للعالم إنما هي عالميّة العالم بوصفها مدلوليّة.** "

العالم قبل إتيان الخطاب؛ هذا الوجود في العالم هو الحضوريّة التي منها تتولد إمكانيّة الدلالات، نعني المدلوليّة (1925، ص287-288). ونحن يهمّنا هذا المقطع من أجل أنّه يوضح إلى أيّ حدّ يلتزم هيدغر بافتراضه بأنّ الزمان أفق لتفسير معنى الوجود: إنّ المدلوليّة هي معنى الوجود في العالم، وذلك هو ما يجعلها نابعة من الحضوريّة، وذلك مادام الوجود لا يعني أكثر من الحضور ضمن عالم ما. إنّ نمط الزمان الذي يستمدّ منه الوجود معناه هو ما يمدّ المدلوليّة ببنيتها الخاصّة. وإنّ هيدغر ليأتي ههنا أمرا مبتكرا من حيث أنّه أخرج الدلالة من بعدها الصوريّ الذي أخذ فيه المعاصرون وأقحمها في حقل السؤال عن معنى الزمان نفسه. فلا أحد ينكر طرافة العلاقة بين المدلوليّة والزمانيّة، كما بين المدلوليّة والعالميّة، وذلك من فرط الاعتقاد التقليديّ بأنّ المعنى أمر خارج عن المحسوس ومن ثمّة عمّا هو زمانيّ وعمّا هو طبيعيّ.

ولكن بأيّ وجه يفسّر هيدغر هذا البعد الزمانيّ للمدلوليّة والعالميّة؟ - لنذكّر أنّ العالم هو أوّلا جملة من الإحالات الحمّالة للدلالات؛ وعليه ليس يمكن أن نواصل الأخذ بالتصوّر التقليدي للموجود بوصفه جوهرا؛ فالموجود في العالم ليس جوهرا أي موجودا-قائما وإنما هو متعيّن بواسطة إحالة دالّة، ومعنى أنّها دالّة هو أنّها تنطوي على ما يسمّيه هيدغر "معنى-الاستحضار" (onssinniAppräsentat)، استحضار جملة الإحالات التي من سياقها، أي تلك التي تشاركها في دائرة "الحضور-الانشغالي" (Besorgtheitspräsenz) ضمن عالم-العمل الذي يتحرّك فيه الدّازين؛ فإذا فهمنا الوجود في العالم بوصفه حضورا وأخذنا المدلوليّة بوصفها حضوريّة صار نمط الوجود الخاص بالدّازين أي الانشغال الفاهم لوجوده هو "الاستحضار" (Gegenwärtigen , Appräsentieren) ولكن مع إضافة جدّ خطيرة هي "أنّ هذا الاستحضار ليس شيئا آخر سوى الزمان نفسه"(1925، ص292) أي ليس شيئا آخر سوى معنى الوجود نفسه بوصفه زمانا.

يقول هيدغر 1925، ص292:" وكما تمّ إبرازه بعدُ فإنّ كلّ فهم آخر [للوجود في العالم] إنما يُستنتجُ من ظاهرة الحضور الذي من شأن المنشغَل-به بالمعنى الأصيل، أي من تحليل الوجود-في-العالم، بمعنى أخصّ من جهة ما هو انشغال، له نمط وجود ترك-[الموجود]-يصير-حاضرا، - نمط وجود لافت للنظر، لا يفهمه المرء إلاّ حينما يرى أنّ هذا التحضير والاستحضار ليس شيئا آخر سوى الزمان ذاته".

- بعد الفراغ من تبيان "عالميّة" العالم-المحيط (§§14-18)، تخللتها مناقشة هرمينوطيقيّة للتصوّر الديكارتيّ للعالم (§§19-21) هي على أهمّيتها كانت انقطاعا مؤقتا عن استيضاح سلسلة المقامات الكيانويّة، انعطف هيدغر انعطافا لافتا للنظر نحو مسألة "مكانيّة" هذا العالم-المحيط وذلك من جهة ما هي مدخل وجيه للبحث في "مكانيّة الدّازين" نفسه.

ه_ " المكانية" بوصفها بنية "فهم" قبلية:

إنّ المطلوب هنا هو هذا: الإبانة عن أنّ المكان ليس ظرفا طبيعيّا وإنما هو مقام كيانوي(98). وذلك يعني أن يوضّح أنّ " ما هو محيط في العالم-المحيط" (das Umhafte der Umwelt)، هو "المكانيّة" التي من شأن الموجود داخل العالم(99)؛ ولكن بخاصّة أنّ هذه المكانيّة مستمدّة من عالميّة العالم وليس العكس أي أنّ العالم موجود "في" المكان (نفسه، ص101-102)(100). فإذا أخذنا بهذا

(98) عن مسألة المكان لدى هيدغر نحيل بخاصة على: Villela-Petit 1981 وFrank 1986.
(99) Villela-Petit 1981: 196.
(100) هذا النقد الجذري للمفهوم "الديكارتي" للمكان ليس اجتهادا "استطيقيا"، بل هو استشكال طريف وجد فيه بعض علماء

الشرط في تبيين المكان بوصفه مقاما كيانويّا للدّازين بان لنا المطلبان التاليان: أ- بأيّ معنى يكون الموجود-تحت-اليد مكانيّا؟ (§22)؛ ب- بأيّ وجه ينطوي الدّازين على المكانيّة؟(§23-24).

أ) بأيّ معنى يكون الموجود-تحت-اليد مكانيّا؟ - ينطلق هيدغر(1926أ، ص 102-104)(101)من المعنى الدقيق للوجود-تحت-اليد (tdenheianZuh)؛ فهذا المعنى يفترض أنّ ما هو "تحت-اليد" (ur Handz's 'ad) ينطوي بعدُ على طابع "القرب" (die Nähe): إنّ الموجود-تحت-اليد هو الموجود "الأقرب" (zunächst)، ولا يعني ذلك أنّه "الأوّل" (zuerst) في ترتيب الموجودات، بل يعني أنّه يوجد "بالقرب" (ehäin der N) منّا(نفسه، ص102). ومن حيث أنّ الموجود تحت-اليد هو مستعمل-الوجود فإنّ الاستعمال لا يلبث أن يعيّن لكلّ أداة "موقعها" (Platz) من السياق الأدويّ الذي تعمل فيه. هذا النحو من احتمال الموجود-تحت-اليد للمكانيّة بواسطة الموقع يسمّيه هيدغر "النّاحية" (die Gegend)(102): كلّ موقع لا معنى له إلاّ بقدر ما يقترن (من القرينة) بناحية ما. إنّ وجه العلاقة بين الموقع والناحية هو معنى مكانيّة الموجود-تحت-اليد. ومن المفيد أن نناظر(103) بين الطرح الكيانوي والتفحّص المقولي لمعنى المكانيّة:فإذا كانت مكانيّة الموجود-تحت-اليد تعني وجه تصريف الصلة بين الموقع والناحية في سياق أدويّ معيّن، أي داخل "فضاء معنى" (ce de aun esp sens) ما(104)، فإنّ مكانيّة الموجود-قائم-الوجود تعني مجرّد "موضع" في الفضاء الطبيعيّ. إنّ ما يميّز مكانيّة الوجود-تحت-اليد هو كونها مكانيّة تمنحنا دلالة محدّدة لمعنى "المحيط" في عبارة العالم-المحيط: ليست الإحاطة بالموقع الذي من شأن موجود ما هنا سوى القدرة على "التوجّه في ناحية ما" (ungerte Orientifanhgege) (1926أ، ص103)؛ ربّ موقع لا يظهر حقّا إلاّ بقدر ما لا يكون هذا الموجود في "موقعه" (an seinem Platz) (نفسه، ص104).

ب) – بأيّ وجه ينطوي الدّازين على المكانيّة؟ - إنّه برغم أنّه كان من الممكن أن ينطلق هيدغر في تخريج مكانية الدازين من بنيته الخاصة، أي من استثمار المعنى الكيانوي للـ"هُنا" (Da-sein)(105)، فهو قد أتى (1926أ، ص104-112)(106) إلى إيضاح مكانيّة الدّازين من تفتيق طريف لعبارة الوجود-في-العالم بوصفها تنطوي بعدُ على معنى المكان. وذلك يعني عنده أنّه ليس ههنا أيّ إمكان لمكانيّة الدّازين إلاّ على أساس معنى "الوجود-في" الذي يقوّمه. إذّاك يكشف هيدغر عن أنّ مكانيّة الدّازين تتجلّى في مظهرين أساسيّين هما " الاسْـتِبْعَاد" (-rnungfeEnt)(107) و"التوجيه"

الفيزياء المعاصرة حدسا هاما لبعض مشاكل الفيزياء النظرية، را: Barash 1995: 143-144.

(101) Greisch 1994: 148-149.

(102) يقول هيدغر(1926أ: 103): " إنّ هذا الذي-إليه-يُقصدُ (Wohin) المنظور إليه مسبقا ضمن الاستعمال المنشغل على نحو مستبصر الذي من شأن الوجود-في-موقعه-الذي-يخصّه (Hingehörens) الأداتيّ الممكن نحن نسمّيه **الناحية** (die Gegend)". را: Greisch 1987: 59. – Villela-Petit 1981: 195؛ Frank 1986: 68. – عن تغيّر معنى "die Gegend" لدى هيدغر الثاني من معناها "الكيانوي" إلى دلالة "طوبولوجية" راجع: Milet 1996: 591 ومابعدها.

(103) Greisch 1994 : 149.

(104) Greisch 1987: 59.

(105) هذا الاستثمار للبنية "المكانية" للدازين رغم أنها مبذولة في **الوجود والزمان** (1926أ: 132، 299) فهي لن تأخذ بُعدا "طوبولوجيا" إلاّ لدى هيدغر الثاني. انظر: Frank 17-18.

(106) Gelven 1970 : 68-70؛ Greisch 1994: 150-153.

(107) Marion 1989: 144.

(gAusrichtun)(108). فبأيّ معنى يمثّل الاستبعاد والتوجيه ضربين مقوّمين لدلالة المكانيّة التي من شأن الدّازين؟

حسب خطّة هيدغر التي دأب عليها ههنا يجدر بنا أن نبصر بالفرق بين التناول العادي للاستبعاد وبين معناه الكيانويّ: استبعد لا يعني "نحّى جانبا" (nwegstelle)، وهو لا يشير إلى البُعديّة (Entferntheit) ولا حتّى إلى المسافة (dAbstan)؛ فإنّ الاستبعاد مقام كيانويّ، أي نحو من الوجود-في-العالم الذي يقوده فهم ما للوجود بعامّة (1926أ، ص105)(109).

إنّ أصل مقالة هيدغر(110) في معنى "الاستبعاد" هو ما تنطوي عليه اللفظة الألمانيّة Ent-fernung من إمكانيّة طريفة لقول الضدّ بضدّه؛ وأوّل علامة على ذلك أنّ هيدغر يرسمها البادئة فيها، أي tEn- منفصلة فيها عن جذر اللفظ أي fernung–: إنّ المقصود هو مجاوزة المعنى العادي للفظة ngnuEntfer الذي يدلّ على "الإبعاد" و"التبعيد"، والنفاذ إلى معنى كيانوي خفيّ هو fernungtEn- أي "اللا-إبعاد" و"اللا-تبعيد". على أنّ المقصد ليس إظهار الطابع السالب للعلاقة مع البعد وإنما بخاصّة التكشيف عن أنّ Ent-fernung إنما تحتوي احتواء أصيلا على ضدّها أي على معنى Näherung: إنّ الاستبعاد في ماهيته ضرب من الاستقراب للبعد أي طلب أصيل للبعد حتى يدخل في نطاق القرب!. وهكذا فإنّ الدّازين مكانيّ لأنّه موجود "مستَبعد" أي طالب للبعد؛ ومعنى الطلب ليس شيئا آخر سوى الاستقراب. فالقرب نزعة في ماهية الدّازين وليس مسافة خارجيّة يقطعها نحو الشيئ الذي ليس هو. وذلك أنّ نمط احتمال الدّازين لوجوده اليوميّ هو استبصار القرب الذي يجعل لقاءه بالموجود ممكنا في كلّ مرّة. هذا النحو من الاستبصار يتصرّف في هيئة تحصيل للبعيد وإعداد له ووضع له تحت اليد.

من أجل ذلك لا ينبغي أن نأخذ الاستبعاد بوصفه "تقديرا صريحا للبعد الذي من شأن [موجود]-قائم" (1926أ، ص105)، فالبعديّة ليست بالضرورة مسافة تُقاس: الأولى مقام كيانوي في حين أنّ الثنية تحديد مقولي(111). إنّ الاستبعاد والتقريب لا يعنيان أكثر ممّا يعيّنه لهما انشغال يوميّ ما. وهكذا

(108) هذا الرد لمكانية الدازين إلى مظهري "الاستبعاد" و"التوجّه" يقرّر سكوتا حادا حول البعد المكاني للدازين بوصفه "جسدا حيا" (un chair) أي "مجسّدا وله جنس" (incarné et sexué). إنّ الدازين يبدو لدى هيدغر موجودا "محايدا". ولذلك حكم هيدغر على "تجسّد"(Leiblichkeit) الدازين في "جسد حي" له "جنس" (Geschlechtlichkeit) ما، بأنه علامة على "تشتّت (Zerstreuung)" (1928ب: 173). – إنه ضدّ هذا السكوت الهيدغري عن مسألة "الجسد" (la chair) في تدبير مكانية الدازين إنما حاول ديدي فرانك (Didier Frank 1986) أن يقرأ جملة إشكالية هيدغر من زاوية مسألة الجسد هذه (Frank 1986: 35، 37، 66، 69، 71، 96، 98، 102، 126، 128). إنّ أطروحة ديدي فرانك على حقّ إذا كان هيدغر قد فهم "الجسد" بوصفه "موجودا-قائما" (نفسه: 71)، والحال أنّ ذلك ليس هو موقف هيدغر: إنّ فهم الجسد أو الجنس بأنه ضرب من "التشتّت" هو نفسه تخريج "كيانوي"، وذلك أنّ التشتّت هو خاصية ملازمة للدازين (1926أ: 390) يقرّ بها فرانك نفسه (Frank 1986: 36-38).

(109) يقول هيدغر(1926أ، ص105): "الاستبعاد يعني إزالة البُعد، وذلك يعني [إزالة] البُعديّة التي لشيئ ما، [وذلك يعني] التقريب. فإنّ الدّازين في ماهيته مُستَبعِدٌ (ent-fernend)، إنه، من حيث هو الموجود الذي هو هو، يجعل (läβt) الموجودَ في كلّ مرّة يُلاقي في نطاق القرب. فإنما الاستبعاد يكشف عن البُعديّة. إنّ هذه كما هو حال المسافة تعيّنٌ مقوليّ خاصّ بالموجود الذي ليس من-قياس- الدّازين. أمّا الاستبعاد فإنه ينبغي أنْ يُضبط بوصفه [مقاما] كيانويّا. إنه فقط من جهة ما يكون الموجود بعامّة مكشوفا عنه للدّازين ضمن بُعديّته، تصبح "الإبعادات" والمسافات ضمن الموجود الذي داخل العالم في علاقته بموجود آخر [أمرا] متناوَلا. [. .]

إنّ الاستبعاد إنما هو أوّلا وغالبا تقريبٌ (Näherung) مستبصِر، حملٌ إلى القُرب بما هو تحصيل وإعداد ومِلك تحت اليد. [. .] إنّ **في الدّازين لتكمن نزعة ماهويّة إلى القرب.** "

(110) Greisch 1994 :150-152؛ Frank 1986: 82.

(111) Frank 1986: 85.

فالفرق أساسيّ بين المسافات الموضوعيّة بين الموجودات قائمة الوجود وبين القرب والبعد من حيث هما خاصيّتان للموجودات-تحت-اليد (نفسه، ص106). ليس الأقرب هو ما يقع على أقلّ مسافة بل هو ما ينزع انشغالٌ ما إلى ملاقاته ضمن العالم-المحيط وفي صلة حادّة بالموجود-تحت-اليد (نفسه، ص106-107)؛ كذلك ليس الاستبعاد تحديد "موضع-في-المكان" (elRaumstel)، وذلك " أنّ الهُنا (das rHie) لا تدلّ على الأين (das Wo) الذي من شأن قائم-الوجود، بل على الـمالدنه (das Wobei) الذي من شأن وجود مسْتبعد لدى. . في نحو من الوحدة مع هذا الاستبعاد " (نفسه، ص107). إنّ معنى الاستبعاد هو ضرب من احتمال المكان من جهة ما يعني الوجود-في-العالم؛ إنّه يشير عند الدّازين إلى " بُعد [الموجود]-تحت-اليد عنه" (نفسه، ص108)؛ بيد أنّ ذلك يعني أنّ الدّازين لا "يتقاطع" (nkreuze) أبدا مع هذا الاستبعاد ومع هذا البعد: إنّ الدّازين يحمل في نفسه هذا النمط من احتمال البعد كخاصيّة كيانويّة (نفسه).

ولكن هل يقوم احتمال ما للبعد من غير توجّه في المكان؟ - إنّه من أجل النهوض بهذا السؤال افترض هيدغر أنّ الخاصيّة الثانية لمكانيّة الدّازين هي إلى جانب الاستبعاد خاصية "التوجّه" (ngsrichtuAu).

إنّ خطّة هيدغر(112) هي إخراج معنى التوجّه في المكان من وجه احتمال الدّازين لمعنيَيْ القرب والبعد؛ فليس من معنى لموجود يوصف بالقرب أو بالبعد إلاّ بالنسبة إلى جهة ما حيث يقبع الدّازين مستبصرا. فالاستبصار وهو نمط الانشغال بالموجود-تحت-اليد لا يحتمل المكان إلاّ انطلاقا من ناحية ما، وذلك هو معنى أنّه استبصار مستبعد-موجّه أي مشتغل على البعد والقرب كضربين من المكانيّة. وحسب هيدغر يمكن اعتبار العلامات أدوات بواسطتها يفلح الدّازين في تصريف وجهات معيّنة في العالم. كلّ علامة هي نحو من فتح ناحية للوجود يستبصرها. هنا يأخذ الوجود معنى طريفا: أن يوجد الدّازين معناه أنّه يحتمل معنى البعد بواسطة التوجّه تلقاء ناحية مكشوفة ضمن انشغال مستبصر.

وحسب غرايش(113) فمن الواضح أنّ ههنا توازيا بين دلالات المكانيّة من حيث تُطلق على الوجوه الثلاثة للوجود التي أحصاها هيدغر إلى حدّ الآن: فالقيمومة لا تعرف من المكان غير الموضع والمسافة ولا تطابق من المكان غير الفضاء المتجانس؛ في حين أنّ الموجودات-تحت-اليد والأدوات تنطوي على المكانيّة بوصفها "موقعا" وذلك ضمن "ناحية" بعينها؛ وأمّا الدّازين فهو يتميّز بأنّه يتقوّم في المكان بخاصيّة "الاستبعاد"، وذلك من حيث هو ينطوي سلفا على "توجّه" ما.

إنّ مقصد هيدغر هو التنبيه على المعنى الكيانويّ للتوجّه في المكان بوصفه وجودا-في-العالم. إنّ اليمين واليسار وجهات في المكان؛ لكنّ معناها الكيانويّ هي أنّها وجهات يحملها الدّازين معه في كلّ مرّة (1926أ، ص108). على أنّ وجه الصعوبة حسب هيدغر هو أن نفهم ذلك بالمعنى الذي أخذه كانط في مقالته المشهورة "ما معنى: أن نتوجّه في التفكير؟"(114)، أي "بواسطة مجرّد شعور بالفرق بين

---

(112) يقول هيدغر (1926أ: 108) :" إنّ الدّازين، من حيث هو وجودٌ-في مسْتبعِدٌ، يملك في الوقت نفسه طابعَ **التوجيه**. فإنّ كلّ تقريب يكون قد اتخذ بعدُ سلفا وجهةً (eine Richtung) ما في ناحيةٍ ما، منها يتقرّب المُسْتبعَد (das Ent-fernte)، من أجل أن يصبح معثورا عليه هكذا بالنظر إلى ذلك في موقعه. إنما الانشغال المستبصر هو اسْتبعاد موجِّه. وإنّه في هذا الانشغال، نعني في الوجود-في-العالم الذي للدّازين ذاته تكون الحاجة إلى "العلامات" قائمة سلفا؛ إنّ هذه الأداة تنهض بمهمّة الوجهات، الصريحة والسهلة الاستعمال. [. .] إنّه متى ما وُجِد الدّازين، فإنّ له بعدُ في كلّ مرّة، من حيث هو مسْتبعِد-متوجِّه، ناحيتَه المكشوف عنها. إنّ التوجيه كما الاستبعاد إنما هما، من جهة ما هما ضربا-وجودٍ من شأن الوجود-في-العالم، مَهديّان سلفا **بواسطة الاستبصار** الذي من شأن الانشغال. "

(113) Greisch 1994: 152.

(114) را :

- I. Kant , « Was heiβt : Sich im Denken orientieren ?(1786) » , in : *Kants Werke. Akademie-*

جهتـيّ"، أي بالاسـتناد إلـى أسـاس انطولـوجيّ يسـتمدّ مـن "الـذات" (jektbSu) قوامـه. فـاليمين واليسـار جهتـان فـي الوجـود-فـي-العـالم وليسـا نـابعين مـن شـعور ذاتـيّ (1926أ، ص109). وذلـك يعنـي أنّ مـا استشرفه كانط استشرافا خاطفا لا يتوضّح حقّ قدره إلاّ متى وضعناه في سياق التحليل الكيانيّ للتوجّه فـي المكـان بوصـفه نمطـا مـن الوجـود-فـي-العـالم ولـيس مجـرّد خاصـيّة لــ"ذات معزولـة" (1925، ص320)(115). بيد أنّه يبقى أنّه يمكننا أن نتأوّل معنى "الذّاتيّ" بوصفه يدلّ على "القبليّ"، عندئذ يمكننا أن نقرّ بأنّ الوجود-في-العالم هو القبليّ الذي منه يستقي الدّازين نمط توجّهه في المكان بعامّة (نفسه، ص110).

إنّ خطّة هيدغر تقوم على هذا الافتراض: إنّ الموجود-تحت-اليد مكانيّ فقط من أجل أنّ الدّازين مكانيّ؛ لكنّ الدّازين مكانيّ فقط من أجل أنّه قبلاً موجود في عالم محيط. وهكذا فمعنى المكان لا ينكشف أي لا يدخل في إنفتاح الدّازين في الهُنا إلاّ في داخل شبكة المدلوليّة التي تكوّن عالميّة العالم. فالمكان ليس مجرّد فضاء ثلاثيّ الأبعاد، على "الوعي" أن "يدركه"(116)، بل هو "ناحية" أو "جهة" (Gegend) بها يتوجّه الدّازين داخل العالم (نفسه، ص110). ربّ توجّه لا يعدو أن يكون نحوا من تهيئة الإمكان لملاقاة الموجودات-تحت-اليد؛ هذه التهيئة هي حسب هيدغر ضرب من "منح-المكان" (eben''g-umein ''Ra) يسمّيه بلفظة دقيقة هي "التمكين" (das Einräumen). ومعنى التمكين عنده هو "تحرير [الموجود]-تحت-اليد من جهة مكانيته"(نفسه، ص111). فالتمكين مقام كيانويّ يحمله الدّازين في صلب وجوده في العالم؛ وإنّه لا تكون هناك معرفة بالمكان إلا متى تُصفّح من جهة هذه المكانيّة التي تطبع الدّازين (نفسه).

وإنّ طرافة التأوّل الهيدغريّ للمكان لا تظهر حقا إلا إذا أبصرنا بالزحزحة التي أجراها على آخر تصوّر فلسفيّ وجّه فكرة المكان في الفلسفة الغربيّة ونعني التصوّر الكانطيّ(117).

قد يظهر أنّ هيدغر يحاول هنا أن يستأنف الجهد الكانطيّ لتأوّل المكان بوصفه قبليّا، وبوصفه خاصيّة قبليّة في ذات مفهومة انطولوجيّا حقّ الفهم؛ والحال أنّ الأمر ليس كذلك. فالألفاظ لا تعني هنا ما كانت تعنيه لدى كانط. فالدّازين ليس ذاتا حتى ولو فُهمت الذات فهما انطولوجيّا صحيحا؛ كما أنّ القبليّ الفينومينولوجي ليس قبليّا متعاليا. إنّ هيدغر حين يتحدّث عن الدّازين بوصفه ذاتا فُهمت انطولوجيا حقّ الفهم، فهو لا يفعل غير التجوّز في العبارة تجوّزا حتى يجعل العلاقة مع تاريخ المسألة ممكنا؛ أمّا عن معنى القبليّ فإنّ مرجع هيدغر هنا هوسرل وليس كانط، فإنّ معنى القبليّ هنا زمانيّ وليس متعاليا

Textausgabe , Band. VIII. Abhandlungen nach 1781(Berlin : Walter de Gruyter & Co. , 1968): 131-147.

- عن دور مقالة كانط هذه وعن دلالتها في تفكير هيدغر من الوجود والزمان إلى درس 1952 ما معنى أن نفكر؟ (Was heiβt Denken ?)، را: Greisch 1987: 58-59.

(115) يجدر بنا أن ننتبه إلى أنّ هيدغر قد سبق له أن خاض في مناقشة محاولة كانط حول معنى التوجّه في المكان، وذلك في الفقرة 25 من درس صيف 1925(1925، ص320-322). ووجه الطرافة هنا هو أنّ هيدغر يبلغ في مناقشة كانط في درس 1925 مبلغا لا يبقي معه أيّ إمكان لاستئناف أو تأصيل محاولته، والحال أنّ الفقرة 23 من **الوجود والزمان** توحي بنحو من ذلك الاستئناف وبخاصّة حين أخذ هيدغر في تخريج "الذّاتيّ" بوصفه قد يؤخذ مأخذ "القبليّ"، وفي ذلك نقل واضح للمسألة من سياق نظريّة المعرفة الذي عمل فيه كانط إلى أفق التحليل الكيانوي.

(116) Villela-Petit 1981: 193.

(117) يقول هيدغر (1926أ، ص111): " **إنّه لا المكان يوجد في الذات، ولا العالم يوجد في المكان**. إنّ المكان يوجد على الأرجح "في" العالم، من جهة ما يكون الوجود-في-العالم المقوّم للدّازين قد فتح المكان. إنّ المكان لا يجد نفسه في الذّات، ولا هذه تعتبر العالم "كما لو" كان يوجد في مكان ما، بل إنّ الذّات متى فُهمت انطولوجيّا حقّ الفهم، [أي] الدّازين، إنما هي مكانيّة بمعنى أصليّ. ومن أجل أنّ الدّازين مكانيّ بالمعنى الموصوف، فإنّ المكان يبين بوصفه القبليّ. [. .] القبليّة تعني هنا : أوّليّة اللقاء مع المكان (بوصفه جهة) ضمن اللقاء داخل العالم مع [الموجود]-تحت-اليد في كلّ مرّة. ".

(1925أ:101-103)(118). – من أجل ذلك فمعنى المكان ليس صورة قبليّة للمحسوسيّة التي للذّات العارفة، بل هو نحو من الوجود-في الخاص بالموجود الذي يتقوّم بعالميّة العالم المحيط. ليس المكان في الذات معناه أنّ المكان ليس صورة نفسانيّة لذات معزولة؛ وليس العالم في المكان معناه أنّ المكان ليس ظرفا طبيعيا للظواهر. إنّ المكان لا يبدأ في الظهور إلاّ متى أخذ الدّازين في التوجّه داخل العالم المحيط، أي أخذ في تدبير جهة الوجود-في التي تخصّه. أمّا بأيّ معنى يكون المكان نحوا من القبليّ فذلك يتمّ من قِبل أنّ الدّازين لا يخرج إلى المكان بل هو فيه سلفا في كلّ مرّة؛ إنّ المكان يوجد ما إن يوجد عالم محيط. وأوّليّة المكان مستمدّة من أوّليّة العالم(119). إنّه لذلك لا ينبغي أن نحصر مسألة "التوجّه" في حدود السؤال عن مكانية الدازين: إنّ كل البحث الانطولوجي لدى هيدغر يتسدّد نحو حاجة "التوجّه في التفكير" التي أثارها كانط (120).

من أجل ذلك يختم هيدغر الفقرة 24 بنوع من التنبيه إلى محدوديّة مسألة مكانيّة الدّازين بالنظر إلى مسألة أخطر منها هي السؤال عن المكان في أفق السؤال عن معنى الوجود بعامّة: فالسؤال عن مكانيّة الدّازين لا يستوفي السؤال عن معنى المكان بعامّة. كذلك فمسألة المكان تتخطى السؤال عن مكانية الموجود-القائم أو الموجود-تحت-اليد (نفسه، ص112). إنّ الخوض في ذلك يتطلّب مزيدا من التوغّل في استكشاف إمكانات الوجود بعامّة.

§ 2 - معقولية الفهم أو البنى الأوّلية للمفهومية الكيانوية (الوجدان، الكلام، الفهم)

في المسألة الثالثة، أي تلك المتعلقة بضروب "الوجود-في" (das In-Sein)، يقصد هيدغر إلى الكشف عن نمط الوجود-في-العالم الذي من شأن الدّازين من حيث هو موجود يتميّز عن قائم-الوجود (denndas Vorha) بوصفه لا يُسأل عنه "ماذا" (was) هو بل "من" (wer) هو (1926أ، ص114-117). وإنّه انطلاقا من هذا المكسب المزدوج أي من جهة تحديد معنى "العالم" بما هو شبكة مدلوليّة عن الوجود-تحت-اليد، ومن جهة أخرى استمازة الدّازين بسؤال "من؟" (نفسه، ص 131)، ينخرط هيدغر في استكشاف ضروب "الوجود-في" العالم الذي من شأن الدّازين. ولكن لننتبه بدءً إلى أنّ "الوجود-في" ليس من قبيل العلاقة "بين" (zwischen)(121) ذات قائمة وموضوع قائم، وإنما هو يستمدّ معناه من البنية الطريفة للدازين بما هو دَا-زيْن (Da-sein) أو "مَوْجِد"(122):

---

(118) را: Greisch 1987: 41. - إنّ اللافت للنظر في درس صيف 1925 (الفقرة 7) هو حرص هيدغر على التمييز بين الاستعمال الكانطي لمصطلح "القبلي" وبين استعماله "الفينومينولوجي" لدى هوسرل: ههنا يذهب إلى أنّ القبلي لدى كانط قد ظلّ " خاصية في دائرة الذات" وذلك تحت وطأة "إشكالية نظرية المعرفة" التي تميّز كانط، في حين أنّه يبيّن أنّ الفينومينولوجيا هي على الضدّ من ذلك لا تحصر القبلي في الذاتية، ومن ثم فالقبلي ليس عنوانا للسلوك بل "عنوان للوجود" (ein *Titel des Seins*) نفسه. يقول هيدغر(1925أ: 102-103):" إنّ التكشيف الثلاثي عن القبلي : **أوّلا** مداه الكلي ولامبالاته إزاء الذاتية، **وثانيا** نمط الولوج إليه (مجرّد الإدراك، الحدس الأصلي) **وثالثا** الإعداد لتعيين بنية القبلي بوصفه خاصية لوجود الموجود، وليس للموجود ذاته، إنما يفتح لنا المعنى الأصلي للقبلي[. .]".

(119) Frank 1986: 65.

(120) نفسه : 93.

(121) ينبغي أن ننبّه إلى أنّ هيدغر قد أخذ بعض الوقت بمعنى الـ " بيْـنَ"(Zwischen) بوصفه بديلا بنيويّا عن "العلاقة" (Beziehung) ذات-موضوع، لكنه تراجع عن ذلك معترفا بأنّ معنى "بين" يتخلله هو أيضا العيب الأساسيّ لبراديغم الذات والموضوع أي التقابل بين ذات قائمة من جهة وموضوع قائم من جهة أخرى. والحال أنّ الوجود-في هو وحدة كيانوية هي الدازين نفسه بما هو وجود-في-العالم (1926أ، ص132). قا : 1925، ص 346-347، حيث يقول : " إنه يمكن الآن أن يقال بشكل أوضح : إنّ وجود الدّازين ليس من جنس وجود العالم، فلا هو بالوجود-القائم ولا هو بالوجود-تحت-اليد الذي من شأن شيئ ما، ولا هو كذلك وجود "ذات" ما، قد ينبغي عندئذ أن يؤخذ صوريّا وعلى نحو خفيّ مرّة أخرى بوصفه وجودا-قائما. إنّ على المرء أن يقول على الأرجح، إذا كان يجب عليه أن يثبّت القِبلة جهة العالم و"الذات" : إنّ وجود الدّازين إنما تحديدا وجود الـ" بَيْنَ"(Zwischen) الذات والعالم. إنّ هذا الـ"بينَ"، الذي لا يتولد فقط بلا ريب عن أنّ ذاتا قد التقت بعالم، إنما هو الدّازين ذاته، ولكن أيضا ليس مرّة أخرى بوصفه خاصيّة ذات ما!"(هيدغر1925، ص346-347)

(122) "المَوْجِدُ" عبارة طريفة أطلقها الأستاذ محمد محجوب 1995، استيفاءً لدلالتي لفظة Dasein في ألمانية هيدغر :

"إنّ الموجود الذي هو في ماهيته متقوّم بواسطة الوجود-في-العالم إنما هو ذاته "هُنَـا"هُ في كل مرّة " (نفسه: 132)

إنّ بيت القصيد هو معنى "الهُنا"، لا من حيث أنّه يشير إلى مجرّد المكان وإنما من حيث ما يحيل على ضرب مخصوص من "الانفتاح" (chlossenheitrsE)(123) على العالم (نفسه، ص133؛ ت. ف. ص177) هو بوجه ما البديل الكيانوي عن معنى "الوعي"(124). ومن الطريف أنّ هيدغر يأخذ العبارة التقليديّة "النور الطبيعيّ" (ellumen natura) بوصفها آية انطية على بنية انطولوجية عميقة هي بنية الهُنا: فالقول إنّ الإنسان "متنوِّر" (rleuchtete) لا يعني أنّه من حيث هو وجود-في-العالم منوَّر (gelichtet) من طرف موجود آخر وإنما أنّه "هو نفسه المنارة (Lichtung)" (نفسه، ص133)(125). إنّ الهُنا ليس مكانا مجرّدا وإنما هو المنارة التي يحدّق منها الدّازين إلى وجوده، وذلك يعني بخاصة "منارة" لاستكشاف "المفهومية" أي نمط اشتغال مسألة الوجود في معنى الدازين(126).

ولكن من حيث أنّ هيدغر قد انطلق من ضرورة تفحّص الدّازين في وجوده اليوميّ وليس فقط في انفتاحه الأصيل على العالم فإنّه قد قسّم استكشافه لضروب "الوجود-في" إلى طورين: أوّلا " التقوّم الكيانوي للهُنا" أي الفحص عن التعيّنات الكيانويّة الأصيلة للدازين من جهة ما هو مكلف سلفا لأن يكون انفتاحا أصيلا على العالم. وثانيا " الوجود اليوميّ للهُنا وانحطاط الدّازين" أي تأويل ضرب الوجود الذي عليه الدّازين في حياته اليوميّة.

1. 2- ضروب التقوّم الكيانوي للهُنا:

أمّا ضروب التقوّم الكيانويّ للهُنا فإنّها تعود أساسا حسب هيدغر (نفسه، ص133، 160؛ ت. ف. ص177، 207) إلى ضربين هما "الوجدان" (itkeBefindlich) و"الفهم"(nehestVer) أضاف إليهما ضربا أساسيّا آخر هو "الكلام" (Die Rede) (نفسه، ص161؛ ت. ف. ص207)، وإن كان قد أحصى علاوة على ذلك ضروبا صغرى مثل "الخوف" (Furcht) و"التفسير" (Auslegung) و"الملفوظ"(Aussage) (نفسه).

دلالة "الوجود" (sein-) و"الهُنا" (Da-) أو موضع "انكشاف" وجود موجود ما وإقباله على الموجود "الفاهم" له في إمكانية "العالم" التي تخصه. قال: " لذلك نقترح منذ الآن أن نترجم هذه الكلمة المفتاح في الفكر الهيدقري : (Dasein)، إلى عبارة عربية هي إحداث نقدم عليه : المَوْجِدُ. [. .] أيِ الموجود القادر على الإدلاء بمعنى [الوجود] والانكشاف إلى نفسه من حيث وجوده" (محجوب 1995: 82-83). – هذا الاستحداث ليس مصطنعا في شيء بل هو علاوة على أنه يفلح في إيضاح البنية الكيانوية الدقيقة (معنى ''الانكشاف'' في وجهه **البصري** الذي تحمله عبارة Erschlossenheit) التي يشرحها هيدغر في مفهوم " Da-sein" (في هذا الرسم الذي يظهر في عناوين الفقرات 29، 31، 34 من كتاب **الوجود والزمان** قبل أن يصبح مقصودا لذاته في إشكالية هيدغر الثاني)، هو إحداث يجد جذور اشتقاقه قوية في عبارة صوفية هي "المواجد" (كذا في الجمع)، عثرنا عليها في آخر نصّ نظري أساسي للعرب القدامى هو **مقدمة** ابن خلدون :قال:" وهؤلاء [المتصوفة] يبحثون [. .] بالأذواق و**المواجد**، ليطّلعوا على أنها خالصة من التقصير أولا؛ فظهر أنّ أصل طريقتهم كلها محاسبة النفس على الأفعال والتروك، والكلام في هذه الأذواق و**المواجد** التي تحصل عن المجاهدات؛ ثم تستقرّ للمريد مقاما، ويترقى منها إلى غيرها. " (باب6، فصل17) وجاء أيضا : " وكذا جاء المتأخّرون من غلاة المتصوفة المتكلمين **بالمواجد** أيضا، فخلطوا مسائل الفنّين [علم الكلام والإلهيات] بفنّهم [التصوّف] وجعلوا الكلام واحدا فيها كلها. "(باب6، فصل27)

(123) Held 1988، ص 312-313.

(124) Tugendhat 1979: 142، حيث يفترض أنّ Erschlossenheit هو بديل هيدغر عن Bewuβtsein الهوسرلي.

(125) Kisiel 1970: 156؛ Macquarrie 1992: 54؛ Richardson 1986: 25.

(126) را: Martineau 1982: 163.

أ. الوجدان (Befindlichkeit)

إنّ الدّازين "يجد نفسه" غالبا موجودا بعدُ في العالم؛ وحسب هيدغر فإنّ المعنى الانطولوجي للوجدان هو " أنطيا أعرف شيء وأكثره يومية"، يعني ما يشير إليه الدازين اليومي بلفظة "مزاج" أو "حالة" (Stimmung) نفسانيّة؛ وعلى ذلك فإنّ هيدغر ينبّه إلى أنّ " التأويل الانطولوجي الأساسي للشعوري (des Affektiven) بعامة لم يمكن له أن يحقق خطوة تستحقّ الذكر منذ أرسطو" (1926أ: 139). إنّ الوجدان أخطر من أيّ مزاج، فهو تعيّن كيانوي أساسيّ في صلب وجود الدّازين، دوره هو تمكين الدّازين من أن يقف على "أنه موجود" (daβ es ist) سلفا في العالم. فالوجدان ليس مجرّد "إدراك (perception)(127) موجّه نحو الباطن"(128)، هو علامة على طبيعة "الهُنا" بوصفه حالا انطولوجيا أوّليّا لم يختره الدّازين وإنما تسلّمه من هذا الهُنا الذي يخصّه. هذا النحو من التسليم بالوجود-في كما هو أوّل الأمر هو معنى أنّ الدّازين موجود مقذوف به في العالم سلفا أي موجود يجد نفسه موجودا بعدُ بشكل ما أي في عيانية سابقة (129).

هل اخترع هيدغر هنا مفهوما فلسفيا بلا جذور في تاريخ الفلسفة؟ - - علينا أن نحيل هنا على الإيضاحات القيمة التي أثبتها المترجم الفرنسي فيزان(130) حول دلالة مصطلحي Befindlichkeit وStimmung كما بسطهما هيدغر في الفقرة 29 من الوجود والزمان. فهو يبيّن أنّ هيدغر يشتغل هنا على جملة من التجارب السابقة التي يفترضها المعنى الكيانوي للوجدان، تنطلق من معنى "الانفعال" (παθος) لدى أفلاطون(131) إلى معنى "الاستعداد" (la disposition) لدى ديكارت(132) إلى معنى "القلب" (le coeur) لدى باسكال إلى معنى " الحالة الشعرية" (la disposition poétique) لدى بودلير(133) إلى معنى" الشعور بوجودنا" (Gefühl unseres Daseins)(134) لدى دلتاي إلى معنى "التعاطف" (la sympathie) لدى ماكس شيلر(135). في كل هذه المرات، يشعر المرء بـ"اللغزية المستحكمة" (unerbittliche Rätselhaftigkeit) لوجودنا في العالم (1926أ: 136).

الوجدان هو كيف يجد المرء نفسه في كل مرة. هو "حال" الدازين أو "حالته" ولكن ليس في معنى أنطي، أي نفسي، بل في معنى انطولوجي، أي بالنظر إلى الكيفية التي يفهم بها وجوده في جملته. إنّ الانفعال والاستعداد والقلب والحالة الشعرية والشعور بوجودنا والتعاطف كلها طرق "عامية" للإشارة إلى المعنى "الكيانوي" للوجدان بما هو نمط من العثور على النفس في "الهُنا" أو المكانية الأصلية التي تخصّها. كيف يجد المرء نفسه في العالم في كل مرة؟ - ذلك هو معنى Befindlichkeit (136).

(127) را: Keller 1999: 129-130.
(128) Greisch 1994: 181.
(129) يقول هيدغر 1926أ : 135: " [. .] هذا الـ"أنه موجود" نسمّيه **مقذوفيّة** (Geworfenheit) الموجود في هُناهُ، بحيث أنه يكون الهُنا بوصفه وجودا-في-العالم. إنّ عبارة مقذوفيّة ينبغي أن تدلّ على **عيانيّة التسليم** ".
(130) Vezin 1986: 558-560.
(131) أفلاطون، تيتاتوس، 155د. هذا الربط بين Befindlichkeit وπαθος لدى أفلاطون أخذه فيزان من محاضرة هيدغر الثاني "ماذا تكون-الفلسفة؟" سنة 1955 (1955ب:ت. ف. ص 338).
(132) ديكارت، انفعالات النفس، الفقرة 165. فيزان اجتهد هنا في الاتجاه الذي رسمه هيدغر الثاني سنة 1955 (1955ب: ت. ف. ص 340-341).
(133) بودلير، رسالة 30 ديسمبر 1857 إلى بولي-مالاسي (A. Poulet-Malassis). ذكره: Vezin 1986: 559.
(134) ذكره هيدغر في: 1926أ: 249، هامش.
(135) يستثمر فيزان هنا تأبين هيدغر لماكس شيلر في درس صيف 1928 (1928ب: 62-64) بوصفه يسمح لنا بأن نقرأ "الوجدان" الكيانوي بوصفه "تعاطف" شيلر وقد " مرّ من خلال مصهر التحليلية الكيانوية" (Vezin 1986: 559).
(136) Richardson 1986: 32؛ Taminiaux 1988: 13.

إنّ وجه التوعّر في معنى Befindlichkeit هو أنّ هيدغر قد طفق يبحث عنه ويكشف عنه بواسطة عبارة أخرى سيكون لها دور وأيّ دور في تفكير هيدغر الثاني، ونعني عبارة die Stimmung(137)، بحيث صار فهم معنى Befindlichkeit مشروطا بإيضاح صعوبة معنى Stimmung(138)، وذلك ما اتّبعه شراح الفقرة 29 من الوجود والزمان. ووجه الصعوبة هو أنّ Stimmung تلتفّ حول دلالتين في نفس الوقت ميّزهما ميشال هار تمييزا جيّدا(139): إحداهما "صوتية" (vocale) أو "طوبولوجية – الوجدان هو "الحال" الذي يخلفها "صوت" (Stimme) الوجود أو الضمير؛ والأخرى " مقامية" أو كيانوية – الوجدان هو "المزاج" الذي "يعدّل" أحوال الدازين بحسب "مقام" واحد. هذا التعيّن الدلالي المتكثر هو الذي جعل ترجمة مصطلحيْ Stimmung وBefindlichkeit متعسّرة(140). وذلك علاوة على أنّه يجب الاعتراف بأنّ الدلالة "الكيانوية" (في ثوب "متعال" صريح) قد ظلّت غالبة لدى هيدغر الأول، وهو أمر لن يتغيّر إلاّ بعد درس شتاء 1935/1934 إبّان درس حول هلدرلين، حيث تأخذ الدلالة الطوبولوجية كلّ مداها.

هل أفلح هيدغر بواسطة مفهوم "الوجدان" أن ينتصر على تلك "اللغزية المستحكمة" المشار إليها؟ - إنّه بتحويل شعور المرء بنفسه موجودا في العالم من الصيغة التي يُطرح بها في نطاق براديغم الوعي، أو بوصفه مستوفى في فينومينولوجيا "الإدراك"، إلى طريقة غير مسبوقة تخرّج ذلك الشعور تخريجا "خطابيا" (rhétorique) بالمعنى الأرسطي (1926أ: 138)(141) أو "سيميولوجيا" حسب تعبير غرايش(142)، - استطاع هيدغر أن يقف خارج بوتقة الإمّية العنيدة "عقلانية" / "لا-عقلانية" (Rationalismus / Irrationalismus):

" كيانويا-و-انطولوجيا، ليس ثمّة حقّ مهما كان ضئيلا، في الحطّ من ''بداهة'' [. .] [ظاهرة ما] بالمقايسة مع اليقين الأبودقطيقي الذي من شأن معرفة نظرية لما هو محض قائم (eines theoretischen Erkennens von purem Vorhandenen)". ولكن ليس أقلّ من ذلك [جورا] [ذلك] التزييف للظواهر (die Verfälschung der Phänomene)، الذي يدفع بها في ملاذ اللامعقول (das Refugium des Irrationalen). وذلك أنّ اللاعقلانية – من حيث هي خصم العقلانية – لا تتكلم إلا حولا، عمّا تكون [العقلانية] عمياء عنه" (1926أ: 136).

إنّ طرافة المعنى الكيانوي/الطوبولوجي لمقام "الوجدان" تكمن في كونه قد مكّن هيدغر من استشراف ضرب من "المعقولية" تقع ما وراء الإمّية بين العقلانية واللا-عقلانية. فالوجدان يهب الدازين "شعورا" بالوجود في العالم هو أبعد ما يكون عن استنباط "نظري" لكنّه أيضا ليس مجرّد "شطح"

(137) Han 1997: 532 وما بعدها.

(138) Richardson 1986 : 33.

(139) Haar 1975: 466-467.

(140) مثلا حول " Stimmung"، يعترف ميشال هار مثلا بالصعوبة : Haar 1975: 466.
- كذلك بالنسبة إلى Befindlichkeit. فإنّه برغم وعي غرايش بطبيعة التعدد الدلالي للفظة Befindlichkeit (وبخاصة تواشجها السري مع "مكانية" الدازين ومسألة "الهُنا" الكيانوي ومن ثم مع المعنى "الطوبولوجي" الذي سيكتشفه هيدغر الثاني في عبارة Stimmung المرادفة لها، والتي تعني "المزاج" ولكن أيضا "المقام"- tonalité) فهو قد اكتفى سنة 1994 بإثبات المصطلح التقليدي affection (التي تعود إلى affectio لدى أغسطين)، وذلك على خلاف عمل سابق له (سنة 1987)حيث أشار إلى Befindlichkeit بعبارة situation التي تفي بالدلالة "الطوبولوجية" ولكنها تحدّ من الدلالة "الكيانوية". انظر: Greisch 1987: 61؛ 1994: 176 وما بعدها.

(141) إنّ هيدغر يقرأ كتاب **الخطابة** (Rhétorique) الأرسطي بوصفه أوّل "هرمينوطيقا لليومي" (1926أ: 138) : " إنّ أرسطو قد بحث في الـ $\pi\alpha\vartheta\eta$ [الانفعالات] في المقالة الثانية من كتابه ''الخطابة''. إنّ هذه [الأخيرة] ينبغي – وذلك على الضدّ من التوجّه التقليدي لمفهوم الخطابة قِبلة شيء من قبيل ''صناعة تعليمية'' – أن تُدرك بوصفها الهرمينوطيقا النسقية الأولى لليومية التي من شأن الوجود-مع-الآخر. " .

(142) Greisch 1987: 61 وكذلك51، 54، 57.

صوفي(143)، وذلك أنّه يعبّر عن ضرب من "القبلي الانفعالي" (un a priori pathique)(144) مقوّم سلفا لمعنى عالمية العالم، أي لشبكة "المدلولية" التي منها يستمد الدازين وجهته نحو نفسه.

وبعبارة أكثر حدة: إنّ "الوجدان" هو في أساسه وجدان ضمن لغة ما، مادام الوجدان لا يوجد إلاّ بقدر ما يقترن على نحو كيانوي أصلي مع الفهم والكلام: "نحن نجد أنفسنا ضمن لغة ما" (we find ourselves in a language)، وذلك يعني أنّ "الوجدان" غير مبحوث فيه هنا من منظور براديغم الوعي، لأنّه ليس مجرد شعور بالحال التي يكون عليها الأنا المعيش، - بل الوجدان هو وجود مقذوف به ضمن وسط لغوي معطى سلفا، وذلك يعني ضمن " وسط مفهومية معيّن " (a certain medium of intelligibility) سلفا علينا أن نعنيه وأن نعانيه (145).

ب. الفهم (das Verstehen)

ولأنّ هذا الوجدان إنما يقترن دوما بوجه ما من "الفهم"(146) لمعنى الوجود-في العالم فإنّ هيدغر يفترض أنّ الوجدان والفهم(147) يؤلفان "سويّة-بشكل-أصليّ" (gleichursprünglich) هذا الوجود-في الذي تعبّر عنه "الهنا"(نفسه، ص142)(148). ولكن أين يضع الفهم جذوره؟- ينطلق هيدغر في إيضاح ذلك منطلقا طريفا حيث أنّه يأخذ عبارة من اللغة العاديّة بوصفه آية على طبيعة الفهم. ففي اللغة العاديّة تعوَّض عبارة " etwas verstehen" بعبارات " einer Sache vorstehen" و" ihr gewachsen sein" و" etwas können": هذا التعويض يأخذ معنى الفهم بوصفه ضربا من " القدرة على البروز أمام أمر ما" (قدرة على ترؤّس أمر ما، قدرة على الوجود على رأس أمر ما)، قدرة على "أن يكون ندّا له"، "قدرة عليه" (نفسه، ص143). فما مغزى تأوّل الفهم بأنّه مستمدّ أصلا من "قدرة" ما؟ - يذهب هيدغر(149) إلى أنّ ما يقدر عليه الدّازين هو عينه وجوده؛ ربّ

---

(143) Greisch 1994: 183.

(144) تعود عبارة " a priori pathique" إلى ه. مالديني (H. Maldiney) في كتاب بعنوان: *Penser l'homme et la folie* (J. Milon, 1992)p. 401. - ذكره: سارج شامبو (Serge Champeau) في مقال نقدي لافت للنظر بعنوان: "هل يوجد قبلي انفعالي؟" (Existe-t-il un a priori pathique ?). را: Champeau 1998: 693. – إنّ اللافت للنظر في هذا المقال ليس اعتراضه الحاد على زعم هيدغر (آخذا محاضرة 1929 **ما هي الميتافيزيقا؟** نموذجا) بوجود ضرب من " الانفعالية المتعالي" (affectivité transcendantale) – تجربة "العدم" – القادر على أن يكشف لنا "حقيقة" أو "معنى" وجودنا في العالم، (نفسه: 695-703) - بل بخاصة في كونه يطمح إلى بناء " تيبولوجيا (typologie) للمواقف الفلسفية المعاصرة" من تلك "الانفعالية"، حيث يلتقي هيدغر مع فيتغنشتاين وكارناب في خانة استشكال واحد (703-709 و717-719). إنّ الكاتب لا يتردد في تسجيل ضرب من "القرابة" (parenté) بين هيدغر وفيتغنشتاين فيما يتعلق بخلوصهما إلى إقرار إمكانية وجود لغة " أوبوفاطيقية" (apophatique) (أي مهتدية بالانفعال) تقع ما وراء حدود اللغة "الأبوفنطيقية" (apophantique) (أي مبينة أو جازمة بالمعنى المنطقي التقليدي) (ص703). وإذا كان كاتب المقال يحكم على "الخطاب الأبوفاطيقي" / الانفعالي بأنّه صادر عن "لغة لا-منطقية" (illogique) بالمعنى التقليدي، فهو قد نبّهنا إلى وجه "القرابة" بين هيدغر وبين أقصى ما بلغ إليه التفلسف في نطاق براديغم اللغة بالمعنى "التحليلي" على يدي فيتغنشتاين، فيما يتعلق بمسألة مركزية في التأويل الكيانوي.

(145) Sallis 1970، ص 199. - أيضا: Aler 1972: 27.

(146) Richardson 1986: 26.

(147) Macann 1992ج: 225.

(148) Greisch 1994: 187 وما بعدها.

(149) يقول هيدغر (1926 أ :143، 145) : " إنّ المقدور عليه ضمن الفهم من جهة ما هو [مقام] كيانويّ ليس ماذا (Was) ما وإنما هو الوجود بوصفه فعل كيان (Existieren). إنّ في الفهم يكمن ضرب الوجود الذي من شأن الدّازين بوصفه القدرة-على-الوجود (Sein-können). [. .] إنّ الدّازين هو في كل مرة ما يستطيع أن يكون وكيف يكون إمكانيته. [ولكن] لِمَ ينفذ الفهم دوما، عقِبَ كلّ الأبعاد الماهويّة للقابل-للانفتاح فيه، إلى الإمكانات؟ من أجل أنّ الفهم يملك في نفسه البنية الكيانويّة التي نسمّيها **المشروع** (Entwurf). إنه يشترع وجود الدّازين صوب الما-من-أجله-يرادُ بقدر الأصالة التي [يشترعه بها] صوب المدلوليّة من حيث هي العالميّة التي من شأن العالم الذي له في كل مرة. إنّ طابع المشروع الذي من

إقرار وجه الطرافة فيه أنّه يمهّد سبيلا إلى استخراج الوجه الذي يكون معه الفهم مقاما كيانويّا للهنا الذي يتّخذ الدّازين نمطا من الوجود-في العالم أي نمطا من الانفتاح عليه. هذه السبيل هي التكشيف عن أنّ من طبيعة الانفتاح أنّه "قدرة-على-الوجود" (Seinkönnen)(150)، تخترق كل منفتح إلى أقصى "إمكاناته". وليس الفهم سوى ترتيب وجود الهنا بوصفه "مشروعا" (Entwurf)(151) فيه يبذر الدّازين إمكاناته الخاصّة بوصفها تعيّنات كيانويّة عيانيّة. إنّ البنية الكيانويّة للدّازين بوصفه فهمًا هي بنية المشروع. ولكن ليس المشروع بمعناه السائد أي بما هو مجرّد "تخطيط" (Plan) وإنما بما هو ضرب من الوجود الذي اتّخذ من ممكن-الوجود مقامه الكيانويّ (152). وذلك لأنّ الفهم هو ضرب من "البصر" (die Sicht) بالإمكان بوصفه مشروعا، به يستطيع الدّازين أن يتوقّر تلقاء نفسه على "شفافيّة" (Durchsichtigkeit) هي البديل الحقّ عن المعنى التقليديّ الذي تشير إليه عبارة "معرفة النفس" (Selbsterkenntnis) (1926أ، ص146). إنّ الجديد الذي أدخله هيدغر في حقل الانطولوجيا هو "بُعد الممكن"(153)، بما هو في قراره ممكن هرمينوطيقي سابق على كل سلوك نظري إزاء الموجود(154).

إنّ تأخير الكلام في مسألة "الفهم" إلى الفقرة 31 هو إذن إجراء "منهجي" فحسب، وذلك " أنّ البحث إلى حدّ هذا الموضع قد اصطدم بعدُ بهذا الفهم الأصلي، من دون أن يجعله يدخل في الموضوع (Thema) صراحة" (1926أ: 143). إنّ "الداـزين" يتحرّك سلفا ضمن "الهُنا" بما هو "السابق إلى الفهم" في كل مرة: إنّ "الفهم" هو سلفا نمط من "الانفتاح" على العالم بوصفه حقلا من "المدلولية" (Bedeutsamkeit) (نفسه)، يؤدي دور رحم هرمينوطيقي أصلي لكل نظر في الموجود. هذا الرحم الهرمينوطيقي يسميه هيدغر باسم "المفهومية" (die Verständlichkeit)(155).

إنّ "المفهومية" هي مساهمة هيدغر الأول في تخريج مسألة "المعقولية" كما تبدّت له من خلال الصيغة الهرمينوطيقية من المنعرج اللغوي للفلسفة المعاصرة. ولئن كان هيدغر لم يخصّص دراسة

شأن الفهم إنما يشكل الوجود-في-العالم بالنظر إلى انفتاح هُناهُ بوصفه الهنا الذي من شأن القدرة-على-الوجود. إنّ المشروع هو الهيئة الكيانويّة للميدان (Spielraum) الذي من شأن القدرة-على-الوجود العيانيّة. "

(150) Richardson 1986: 27.

(151) نفسه: 28.

(152) يقول هيدغر (1926أ، ص145) : " إنّ الفهم من جهة ما هو اشتراع (Entwerfen)، هو ضرب الوجود الذي من شأن الدّازين، الذي فيه **يكون** إمكاناته بوصفها إمكانات. "

(153) Taminiaux 1988: 13؛ Greisch 1994: 188.

(154) ينبّه جون ساليس (Sallis) إلى وجه من الالتباس في تخريج هيدغر للدلالة الكيانوية لمقام "الفهم": فهو بسطه بطريقتين: 1. الفهم هو "اشتراع لوجود الدازين **على / فوق /عند /حول** (*upon*) إمكانات ما، في معنى ترك الإمكانات تكون إمكانات للدازين"؛ 2. الفهم هو "اشتراع لِـ (*of*) إمكانات"(a projecting *of* possibilities). الالتباس هو: هل أنّ الدازين "ذات"*تنشئ* إمكانات الفهم ومن ثمّ تنشئ العالم، أم هو "مشروع مقذوف به" في العالم؟. يبدو أن هيدغر يقصد الأمرين معا. - را: Sallis 1970: 197-198.

(155) تثير لفظة Verständlichkeit في الترجمات الفرنسية والانغليزية التباسا مفيدا لنا هنا، من حيث أنّ المترجمين يقابلونه بعبارة intelligibilité، intelligibility، وذلك مقلق من جهتين: من جهة أنّ العبارة اللاتينية الأصلية Intelligibilis تعني "المعقول"؛ ومن جهة أنّ اللغة الفلسفية الألمانية تتوفر على مصطلح Intelligibilität حيث يعني "المعقولية"، وهي تستعمل للإشارة إلى "التطابق" (αυτο) بين التفكير والوجود لدى بارمنيدس أو إلى نمط وجود "المثال" بوصفه "معقولا" (νοητον) لدى أفلاطون، إلى "الصورة العقلية" (νοητον ειδος) لدى أرسطو، وأخيرا تحت قلم كانط، حيث يقول " إني أسمّي **معقولا** (intelligibel) الأمر الذي هو، في موضوع [من موضوعات] الحواس، ليس هو نفسه ظاهرة" (ط. أك. III، 366).

- إنّ وجه الصعوبة هو في التواشج ما بين راسب "المعقولية" الميتافيزيقي (براديغم الوجود والوعي) ومعنى "المفهومية" الهيدغري (براديغم اللغة) في لفظة intelligibilité أو intelligibility. عن التاريخ الميتافيزيقي لمصطلح Intelligibilité را: Beierwaltes 1976: 463-564.

موضوعاتية لمعنى "المفهومية"(156)، فإنّ كتاب الوجود والزمان لا يخلو من إشارات عديدة سواء لدلالتها أو للمركب المفهومي والإشكالي الذي تنصرف خلاله. ونحن نحصي من هذه الإشارات ما يلي: أ- منذ الفقرة 1 (1926أ: 4) نرى كيف أنّ هيدغر، في سياق امتحانه لمعنى "الوجود" من جهة كونه يُحكم عليه عادة بأنّه تصوّر "مفهوم بنفسه" (selbstverständlich)، إنما يجعل من "فهم الوجود" (Seinsverständnis) أرضية منهجية أساسية للبحث، يؤدي فيها الزوج "مفهومية" / "لا-مفهومية" (Verständlichkeit / Unverständlichkeit) وظيفة هادية حاسمة؛ ب- في الفقرة 17، وفي نطاق تكشيفه عن نمط وجود "العلامات" (Zeichen)، عن "الأدوية" (Zuhandenheit)، يعتبر هيدغر أنّ المطلب الأساسي من استعمال "العلامات" بما هي موجودات-تحت-اليد هو "المفهومية" التي تحققها (1926أ: 81)؛ وهو مطلب يتكرّر أيضا في الفقرة 18 فيما يتعلّق بدلالة "القرينة" التي تخصّص نمط وجود "الأدوات" بعامة (1926أ: 86)؛ ج- في الفقرة 21، يقرّ هيدغر بأنّ "نقد انطولوجية العالم الديكارتية" لا تكتسب "مشروعيتها" إلا إذا أوضحت تحليلية الدازين "بناه الأساسية" وبخاصة إذا " أعطي لمفهوم الوجود أفق المفهومية التي من شأنه (der Horizont seiner möglichen Verständlichkeit) " (1926أ: 100). وهو تخصيص تزداد خطورته حين يُقرأ في ضوء "التعليق" الذي أثبته هيدغر في نسخته الشخصية مقابل عبارة " Verständlichkeit": " كذا! أجل حيث 'المفهومية' على جهة الفهم بوصفه مشروعا وهذا [الأخير] بوصفه زمانية اكستاطيقية" (1926أ: 100، تعليق أ)؛ وهو ما يعني عندنا أنّ "المفهومية" هي "سطح المحايثة" الذي يفترضه كتاب الوجود والزمان؛ د- في الفقرة 32، يعرّف هيدغر "المعنى" (وهو مفهوم أساسي في المعقولية الهرمينوطيقية) قائلا:" إنّ المعنى هو ما فيه تنحفظ مفهومية شيء ما" (1926أ: 151)؛ ومن ثمّ هو يكشف، بأسلوب متعال، كيف أنّ وجاهة السؤال عن معنى الوجود لا تتحقق إلا من أجل أنّه " يسأل عن ذات نفسه، من جهة ما هو يقبع في قلب مفهومية الدازين (die Verständlichkeit des Daseins)" (1926أ: 152).

- إنّ طرافة هذا التخريج لمعنى "الفهم" لا تكمن فقط في كونه يخرج عن كل توضيح لمعنى الفهم في نطاق براديغم الوعي: أنّ الفهم ليس "جنسا من المعرفة" خاصا بذات متمثّلة أو مدركة يمكن تمييزه عن "التفسير"، وأنّه ليس سلوكا نظريا مجرّدا وأنّه لا يفترض أيّ انفصال "موضوعي" عن الموجود الذي يُراد فهمه، - بل في كونه ينقل مركز التفلسف الحديث من أرض "فلسفة الكوجيطو" التي اشتغل فيها ديكارت وكانط وهوسرل، إلى أرض "الهرمينوطيقا" التي عرّفها شلايرماخر من خلال "مهمة الفهم" وحدها وذلك بوصفها "فن الفهم"(157). - إنّ تأويل "الدا-زين بوصفه فهما" (das Da-sein als Verstehen)(158) هو مهمة هرمينوطيقية(159) تنطوي في نفسها على "أفق معقولية" (un horizon d<intelligibilité)(160) غير مسبوق، ينقل الفلسفة المعاصرة من موضعها الديكارتي، القائم على ثنائية "الحدس" (Anschauung) و"التفكير"(161) (Denken) (1926أ: 147)، والذي ما يزال يعمل إلى حدّ هوسرل، إلى ميدان آخر "غير-ديكارتي"، أشار إليه شلاميرماخر مجرّد الإشارة معترفا بأنّه ما يزال في باب المنشود(162)، وبلغ مع غادمير نضجه "الايبستيمولوجي" الذي فرض "الهرمينوطيقا" بوصفها أسلوبا فلسفيا يزعم "الكونية"(163)، وأصبح اليوم مع بول ريكور محاورا عنيدا للتقليد الانغلوسكسوني الراهن.

---

(156) را: Keller 1999، ص 179.

(157) Schleiermacher 1805/1833: 49 و99.

(158) عنوان الفقرة 31 من **الوجود والزمان**.

(159) Taminiaux 1988: 14.

(160) عن عبارة "أفق المعقولية" (l'horizon d'intelligibilité) را: Taminiaux 1989: 168.

(161) علينا أن نلاحظ الغياب اللافت للنظر لمفهوم "التفكير" في إشكالية هيدغر الأول، حيث أنّ معنى التفكير قد ظهر "مشتقا" من المعنى الكيانوي للـ"فهم" الذي يملك هنا أولية حاسمة. را: Schürmann 1982: 273، هامش 1.

(162) را: Schleiermacher 1805/1833: 99 – 101.

(163) Gadamer 1965: 330-347.

ج. الكلام (die Rede)

ومن قبل أنّ الفهم ينطوي في نفسه على إمكانيّة "التفسير"، إذ أنّ "تشكيل الفهم هو ما نسمّيه التفسير" (نفسه، ص148)، ومن أجل أنّ الكلام كامن بعدُ "في أسّ" (zugrunde) التفسير والتلفظ (نفسه)، فإنّ هيدغر قد وجد حاجة أصيلة في اعتبار "الكلام" (Rede)(164) تعيّنا كيانويّا أصليّا بمعيّة الوجدان والفهم. فبأيّ معنى يكون الكلام تعيّنا كيانويّا للهُنا؟ - إنّ دور الكلام هو إعطاء "المفهومية" (Verständlichkeit) للوجود-في، أي للهُنا، "تمفصله" (Artikulation) الخاصّ(165). وإنّ طرافة ذلك هو الكشف عن أنّ الكلام ليس مجرّد تلفظ للغة كجملة من الأدوات للاستعمال، وإنما هو مقام كيانويّ مقوّم للوجود-في-العالم من حيث هو وجود مقذوف-به، يعتمل مقذوفيّته بوصفها وجه انفتاحه على الموجود الذي في العالم. إنّ الكلام "مشكّل-سلفا" (vorgebildet) بواسطة التقوّم الكيانوي للدّازين بما هو "هُنا"ه (نفسه، ص162). من أجل ذلك لابدّ لكلّ كلام من أن يخرج، نعني أي يكون من قبيل "المعبَّر-عنه" (das Ausgesprochene) أي معبَرا للخروج إلى الهُنا المنفتح (نفسه)(166). ربّ تخريج هو أمارة على كيف "يتأسّس البحث الفينومينولوجي" على "الهرمينوطيقا"(167).

وكما رأينا فيما يتعلق بالفهم (1926أ: 143)، كذلك أمر "الكلام": إنّ التأخير(168) في تناوله هو موقف "منهجي"، وذلك أنّ الظواهر السابقة هي توجد سلفا على نحو "لغوي"، مادام هيدغر يفترض صراحة أنّ " ''منطق'' الـ λογος متجذّر في التحليلية الكيانوية للدازين" (1926أ: 160)(169). - إنّنا هنا تحديدا نحن نعثر على البنية النموذجية للمعقولية لدى هيدغر الأول:

" إنّ الكلام إنما هو، من ناحية كيانوية، في أصلية مشتركة مع الوجدان والفهم. كذلك فإنّ المفهومية هي بعدُ مفصّلة دوما قبل التفسير المتملك [لها]. إنّ الكلام هو تمفصل المفهومية (Rede ist die Artikulation der Verständlichkeit). [. .] وإذا كان الكلام، تمفصلُ مفهومية الهُنا (Verständlichkeit des Da) [مقاما] كيانويا للانفتاح، ولكنّ هذا [الانفتاح] متقوّم ابتداءً بواسطة الوجود-في-العالم، فإنه ينبغي أيضا على الكلام أن يكون له نمط وجود عالمي على نحو مخصوص. إنّ هذه المفهومية الوجدانية (befindliche Verständlichkeit) التي من شأن الوجود-في-العالم إنما تعبّر عن نفسها بوصفها كلاما. وتأتي جملة الدلالة التي من شأن المفهومية إلى [حيّز] الألفاظ. [. .] إنّ الكلام هو التفصيل ''الدال'' الذي من شأن مفهومية الوجود-في-العالم [. .]" (1926أ: 161)

إنّ الكلام لم يعد مجرّد نشاط من نشاطات الذات، لكنّه ليس مجرّد جملة من "الأدوات"(170)، بل هو لدى تمفصل أصلي للفهم. إنه شرط إمكان كل دلالة، ومن ثم هو نمط تمفصل "المفهومية" التي

---

(164) Richardson 1986: 36؛ Taminiaux 1988: 14.

(165) عن هذه المسألة ر: Sallis 1970: 195-197.

(166) يقول (1926أ، ص162) :" إنّ المعبَّر-عنه إنما هو بالضبط الوجود-في-الخارج، نعني طريقة الوجدان (المزاج) في كل مرة، التي بُيّن عنها أنّها تمسّ جملة الانفتاح الذي من شأن الوجود-في. "

(167) von Hermann 1990: 316.

(168) Aler 1972: 24.

(169) Greisch 1987: 54.

(170) ر: Keller 1999: 136-137. - إنّ هذا الباحث يساعدنا على أن نحسم هنا صعوبة تطبيق براديغم اللغة على الفهم الكيانوي للكلام واللغة. فهو يرد على الذين يفترضون أنّ " مصدر المستوى الأكثر أصلية للمعقولية (the source of the most primordial level of intelligibility)" لدى هيدغر هو "اللغة" (ص136). وذلك أنّ الخطر هنا هو الخلط بين التصور "الأداتي"(instrumental) والتصور "التقوّمي" (constitutive) أو الكيانوي للغة، والحال أنّ "هيدغر لا يفكر في اللغة بادئ الأمر بوصفه أداة" (ص137)، وذلك أنه يؤكد على أنّ " الاستعمال الأداتي للغة إنما يفترض سلفا فهم سابق للموجودات" (ص136)، بل إنّ هيدغر "يحيل على اللغة بوصفها تملك طابع الدازين" (ص137).

يبني عليها الدازين نمط الهُنا الذي يخصه(171). – وإنه هنا تحديدا يبني هيدغر نموذج "المعقولية" الذي يرتضيه مقصدا لفلسفة: إنّ شيئا مثل "المعقولية" أو "المنطق" أو "العقلانية" لا يمكن أن يظهر للدازين إلاّ في "أفق المفهومية الممكنة له " (Horizont seiner möglichen Verständlichkeit) (1926أ: 100)، وذلك أنّ "مفهومية الدازين" (نفسه: 152) تلك هي "مفهومية الهُنا" أو "مفهومية الوجود-في-العالم" (نفسه: 161) المتهيكلة سلفا بواسطة ظاهرة "الكلام". إنّ "الكلام" (die Rede) هو " الأسّ الكياني-الانطولوجي للغة (Sprache)" (1926أ: 160)(172). وهكذا فما يبنيه "المنطقي" بوصفه "اللغة المثالية" للتعبير عن "القضايا ذات المعنى" ويدافع عنه بوصفه نموذجا للمعقولية، هو في عيانيته ظاهرة "مشتقة" و"متأخرة" عن سلوك سابق إزاء اللغة هو الكلام بما هو مقام "كياني" أي يحتمل حقلا من "المدلولية" الذي عيّن سلفا توجّها ما في الفهم(173).

ضمن هذا النقاش حول نموذج المعقولية، إنما علينا أن نقرأ الفقرة 34 من الوجود والزمان حيث يعيّن هيدغر الأول خطته في معالجة مسألة "المنعرج اللغوي" للفلسفة المعاصرة. إنّ الأمر قد تعلق بمعاودة كيانوية للإمكان الإشكالي الذي أثاره ديكارت في الفقرة 6 من التأمل الثاني، حيث أعرض عن تعريف "نفسه" بواسطة العبارة اللاتينية " animal rationale" – "الإنسان العاقل"(174). لكن حيث أعرض ديكارت عن أسلوب السكولائيين في "الخصومة حول الألفاظ" (querelle des mots)، من أجل أن يبني أطروحة " cogito ergo sum " على أساس فكرة "اليقين" (certitude)، - عمد هيدغر إلى تنشيط التعريف اليوناني للإنسان بوصفه εχον λογον ζϖον - "الحيوان القادر على الكلام"، والذي لم تكن العبارة اللاتينية " animal rationale" غير ترجمة حاجبة عن المعنى الأصلي الذي عيّنه اليونان (1926أ: 165). وهو إجراء علينا قراءته بوصفه آية على انتقال طريف من فهم ماهية الإنسان ضمن براديغم الوعي - بوصفه "كوجيطو" - إلى تخريج لتلك الماهية في ضوء براديغم اللغة - بوصفه ليس فقط " الموجود الذي يتكلم" (als Seiendes, das redet) أو بوصفه "وجودا-في متكلما" (als redendes In-Sein) (1926أ: 165)، بل أيضا وعلى نحو لا يقل أصالة، بوصفه يصرّف " إمكانية ماهوية أخرى للكلام، [هي] السكوت (das Schweigen)" (1926أ: 164).

إنّه في ضوء ذلك أتى هيدغر إلى إعادة تخريج "الاعتبار الفلسفي للـ λογος " ومن ثمة لماهية "المنطق" (Logik) في ضوء هذا التخريج الكيانوي(175) لبراديغم اللغة المعاصر بواسطة مسألة "الكلام" (1926أ: 165)(176). وإنّ ذلك هو القرار المنهجي الذي تأسّس عليه التقليد "الهرمينوطيقي" كما يجد عبارته النموذجية في كتاب غادمير الحقيقة والمنهج (1960).

2. 2- ضروب الوجود اليوميّ للهنا:

أو الصيغ "اليومية" للمفهومية (القيل والقال، حبّ الاطلاع، الريبة، الانحطاط)

---

(171) Aler 1972، ص 27.

(172) عن الفرق بين "الكلام" و"اللغة" لدى هيدغر الأول را: Keller 1999: 135؛ Aler 1972: 27، 30-31؛ Richardson 1986: 37.

(173) را: Aler 1972: 37، هامش 43.

(174) را: ديكارت، **التأمل الثاني**، الفقرة 6.

(175) ورغم ذلك علينا أن نبصر هنا أنّ هيدغر لا يختلف عن هوسرل في الإقرار بأنّ "الأساس الأخير للمنطق يحيل على الطابع الانطولوجي للذات نفسها"، ومن ثمّ أنّ "إيضاح المنطق يحتاج إلى فينومينولوجيا في الذات"، را: Kontos 1994: 78-80.

(176) وإذ يجب علينا أن نقرّ بأنّ "اللغة" (Sprache) لا تظهر في **الوجود والزمان** إلاّ في سياق البحث في الدور الكيانوي للـ"كلام" (Rede)، فإنّ علينا أن نذكر أنّ هيدغر الثاني سوف يرسي مسألة المنعرج نفسها على تخريج "ما-بعد-ميتافيزيقي" للغة، لن يحتاج عندئذ إلى دور الكلام. را: Sallis 1970: 192-193.

بعد أن كشف هيدغر عن ضروب "التقوّم الكيانويّ للهُنا" كما تبرز إذا تتفحّصت من جهة الوجود الأصيل للدّازين أي في ضوء نمك الكيان الذي يخصّه، نراه ينتقل، التزاما هرمينوطيقيا صريحا بطبيعة التحليل التمهيديّ للقسم الأوّل من الوجودوالزمان من حيث يأخذ الدّازين في وجوده اليوميّ الذي هو عليه في كل مرة(1926أ، ص166-167)، - إلى استبصار ضروب الوجود-في كما تظهر ضمن "الوجود اليوميّ للهنا وانحطاط الدّازين". إنّ الغرض هو معاودة عين التحليلات السابقة ولكن كما يحتملها نمط اليوميّة.

ونحن نلاحظ أنّ هيدغر قد أحصى ههنا من إنماط الوجود اليوميّ للهنا ثلاثة هي على التوالي "القيل والقال" (das Gerede)(§35) و" حبّ-الاطّلاع" (die Neugier) (§36) و" الريبة" (die Zweideutigkeit) (§37)، ثمّ انتهى إلى الكشف عن القاسم المشترك بينها، أي مقام "الانحطاط" (das Verfallen) (§38). ومن الممكن الاجتهاد(177) (1926أ، ص 167)(178) باتّجاه أخذ هذه الإنماط اليوميّة للهُنا بوصفها صيغا غير أصيلة للمقامات الكيانويّة الأصيلة التي كُشف عنها في الخطوة السابقة بحيث إنّ "الكلام"(Rede) في الوجود اليوميّ هو "القيل والقال"(Gerede)، و"الفهم" اليوميّ " هو "حبّ-الاطّلاع"، و"الوجدان" اليوميّ هو "الريبة". ثمّ يخلص هيدغر إلى الكشف عمّا يعتبره جنس الوجود الجامع لهذه الضروب اليوميّة الثلاثة، وهو ما يسمّيه "الانحطاط" (das Verfallen). لنبدأ بالنمط اليوميّ الأوّل أي "القيل والقال".

أ. القيل والقال (das Gerede)

إنّ هيدغر ينبّهنا للتوّ إلى أنّ عبارة "القيل والقال"(179) غير مستعملة في " دلالة محقّرة " وإنما تشير إلى "ظاهرة موجبة" بها يتقوّم وجود الدّازين (1926أ، ص167) وفيها يكشف البحث الفينومينولوجي عن خصوبته المنهجية(180). ولكن ما هي هذه الظاهرة؟ - إنّها تتمثّل في نزعة الدّازين اليوميّ إلى استبدال الموجود بـ"ما يُقال" عنه، ولكن مع الحرص على فهم ما يُقال كما يفهمه أيّ دازين آخر الفهم "نفسه" (dasselbe) وفي السياق نفسه. هذا السياق هو ما يسمّيه هيدغر "الوسطيّة" (Durchschnittlichkeit) أي الوجود-في-الوسط أو على نحو متوسّط. ويفترض هيدغر أنّ القيل والقال لا يأخذ شكل "المقول" (das Geredete) فقط بل أيضا شكل "المكتوب" (das Geschreibe) فيتغذّى بذلك من المسموع كما من المقروء (1926أ، ص168). أمّا خطر القيل والقال على الوجود الأصيل للدّازين فيتجلّى في كونه ليس فقط يتّخذ "طابع النفوذ" (autoritativen Charakter) و"الهيمنة" (die Herrschaft) و"العموميّة" (die Öffentlichkeit) بل هو "يغلق" انفتاح الوجود-في-العالم و"يحجب" الموجود الذي فيه (نفسه، ص168-169)، فينتهي إلى جعل فهم الدّازين فهما "منبتّا" (entwurzelten) و"مقطوعا" (abgeschnitten) عن الضرب الأصليّ والأصيل للوجود-في-العالم (نفسه، ص170).

ب. حبّ-الاطّلاع (die Neugier)

في الفقرة 36 يفرغ هيدغر إلى تعيّن يوميّ آخر هو "حبّ-الاطّلاع" (die Neugier)(181). وأهمّية "حبّ-الاطّلاع" هو كونه يشكّل الصيغة اليوميّة لتعيّن كيانويّ أصيل هو "الفهم". وذلك يعني أنّ حبّ-الاطّلاع يقوم هو بدوره على ضرب مخصوص من "البصر" (Sicht) بالإمكان الذي بحوزة

(177) هو اجتهاد قام به غرايش (1994، ص216، 224) بالاستناد إلى تساؤل كان هيدغر قد أرسله في آخر الفقرة 34 هكذا : " هل يختصّ هذا [الهُمْ das Man] بوجدان مخصوص، وفهم كلام وتفسير خاص؟" (1926أ، ص167).

(178) Greisch 1994، ص216، 220، 223.

(179) Richardson 1986: 41.

(180) Gelven 1970: 115.

(181) Richardson 1986: 42-43.

الدّازين. من أجل ذلك يكشف هيدغر عن تأويل طريف لمعنى حبّ-الاطّلاع بالكشف عن معنى "الإبصار" الذي يتأسّس عليه(182). وعلى الحقيقة فإنّ وجه الطرافة هو أنّه يتأوّل حبّ-الاطّلاع بما هو تعيّن يوميّ لوجود الدّازين في ضوء قرار هرمينوطيقيّ يعود إلى الإغريق، ألا وهو فهم العلم بالموجود بوصفه إدراكا، وذلك يعني اعتبار الإدراك الذي هو ضرب من الوجود الخاص بالدّازين منطلقا لفهم وجود الموجود.

إنّ حبّ-الاطّلاع هو هذا التأويل للعلم بالموجود بوصفه إبصارا، وقد أخذ صيغة تعيّن يوميّ وسطيّ يجد في الانشغال اليوميّ هيئته. فكيف يعمل حبّ-الاطّلاع وما هي خصائصه؟ - يقوم حبّ-الاطّلاع على انشغال ينزع إلى "الاستقصاء" (das Ent-fernen) أي استشراف إمكانيات جديدة يحرص على بلوغها عازفا عن الموجود-تحت-اليد. إنّه لا يرى إلى العالم إلاّ بوصفه "منظرا" (Aussehen) أي أنّه ينظر للنظر فحسب وذلك أنّ دافعه هو محض حبّ للجديد. من أجل ذلك فإنّ اللحظات المكوّنة لحبّ-الاطّلاع هي على التوالي "عدم-الاستقرار" (Unverweilen) و" التشتّت" (Zerstreuung)(183) و" الترحال" (Aufenthaltslosigkeit): فحبّ-الاطّلاع "غير مستقرّ" لأنّ الجديد يقبع دوما خارج العالم المحيط الذي يسكنه، وهو "متشتّت" لأنّه يركض أبدا خلف إمكانات جديدة لا تأتي فينتهي إلى أن يكون "مترحّلا" يطلب المستقرّ بكلّ أرض فلا يجد لنفسه مستقرّا (184) (نفسه، ص172-173). على أنّ هيدغر ينبّهنا إلى أنّ حبّ-الاطّلاع ليس له من "الاندهاش" (θαυμαζειν) الإغريقيّ من نصيب: فالاندهاش "تفحّص مستعجب في الموجود" من أجل فهمه في حين أنّ حبّ-الاطّلاع لا يستقرّ عند موجود ولا تهمّه معرفته بل "أن يكون قد عرف" فحسب (نفسه، ص172)(185). إنّ الدازين اليومي هو لذلك، على حبّه للاطّلاع، قد يخفي "لامبالاة" حادة(186).

ج. الرِّيبة (die Zweideutigkeit)

بعد حبّ-الاطّلاع يكشف هيدغر عن تعيّن يوميّ آخر يسمّيه "الريبة" (die Zweideutigkeit). فما هي منزلته وماهي مقوّماته؟ - أمّا منزلته فهي حسب اجتهاد غرايش (1994، ص224) بمثابة صيغة يوميّة غير أصيلة عن تعيّن كيانويّ أصيل هو "الوجدان"؛ ولكن ممّا تنجم الريبة؟ - إنّ الريبة تبدأ في الاعتمال في سياق يصبح فيه غير ممكن الفصل بين "فهم أصيل" وفهم غير أصيل لإمكانات الدّازين (1926أ، ص173). فالريبة طلب للإمكان ولكن قدر حاجة القيل والقال وحبّ-الاطّلاع له(نفسه، ص174). من أجل ذلك تبرز الريبة بوصفها استشعارا أو ترصّدا للإمكانات الجديدة ولكن من أجل إفراغها من جدّتها وخنقها في المهد(187). إنّ الريبة لا تحبّ "الأمر المُنجز" (realisierte Sache) (نفسه، ص173-174) وإنما استشعاره وترصّده فحسب؛ من أجل ذلك فزمان

---

(182) من الجدير بنا أن ننبّه إلى أنّ اللغة الألمانيّة لم تساعد هيدغر ههنا في تخريج مقصوده، فلفظة Neugier لا تدلّ كما يظهر على الإبصار. ولذلك هو قد استند في الحقيقة إلى اللغة اليونانيّة في تحقيق هذا الاقتران المفترض بين "حبّ-الاطّلاع" و"الإبصار" متأوّلا العلاقة بينهما بأنّها هي عينها العلاقة بين معنى العلم ومعنى ειδεναι كما في الجملة الأولى من مقالة الألف الكبرى من **مابعد الطبيعة** (الألف الكبرى 1، 980 أ 21) أو معنى νοειν كما في كلم بارمنيدس (1926أ، ص171). والمتصفّح للغة العربيّة يجد أنّها تمنحنا إمكانيّة عزيزة لتأوّل مقصود هيدغر : فالاطّلاع مشتقّ فعل "اطّلع" الذي يعني معنى النظر والإبصار : فيقال اطّلع الفجرَ نظر إليه حين طلع؛ ومنه أيضا تطلّع أي نظر إلى طلعته، واستطلع طلب طلوعه، والطلعة الرؤية. را : **لسان العرب المحيط**، مصدر مذكور مادة طلع.

(183) Derrida 1983: 586-588.

(184) تضمينا لقول أبي العتاهية : " طلبتُ المستقرّ بكلّ أرض *** فلم أجد لي بأرض مستقرّا". الديوان.

(185) Greisch 1994 : 222.

(186) Gelven 1970: 116.

(187) يقول هيدغر (1926، أص173) : " إنّ كلّ امرئ إنما يكون بعدُ قد استشعر وترصّد ما يستشعره ويترصّده الآخرون أيضا. هذا الكون-بالمرصاد، وعلى الحقيقة بالسماع - فمن "كان بالمرصاد" لأمر ما ومن طريقة أصيلة لا يتكلّم عنه - إنما هو الطريقة الأكثر إرباكا، التي فيها تمنح الريبة للدّازين إمكاناتٍ ولكن أيضا لكي تخنقها في المهد. "

الريبة سريع ولا يتمهّل أمام أيّ حدث، وذلك أنّ الجمهور لا ينتظر نضج الأثر، إذ أنّ كلّ أثر ناضج سوف يظهر عنده في مظهر حدث متأخّر عن آخر المستجدّات؛ وإنّ خطر الريبة هو تقديم استشرافات القيل والقال واستشعارات حبّ-الاطّلاع بوصفها "الحدوث الأصيل" (das eigentliche Geschehen) الذي من شأن الدّازين، والحال أنّ الريبة هي ضرب الوجود اليوميّ الذي "يسهو" (versieht) فيه الدّازين عن الإمكانات الأصيلة لوجوده (نفسه، 174).

د. الانحطاط (das Verfallen)

هنا يبلغ هيدغر إلى البحث في ما يعتبره ضرب الوجود الذي يشدّ "مركّب-الوجود" اليوميّ الذي تؤلفه ظواهر القيل والقال وحبّ-الاطّلاع والريبة - ضرب الوجود هذا هو ما يسمّيه "الانحطاط" (das Verfallen)(188). فما هو الانحطاط وما هي مقوّماته؟(189) - لا ينطوي الانحطاط على أيّ "تقييم سالب" فهو أوّلا يشير إلى "انهماك"(Aufgehen) شديد للدّازين في العالم الذي يشغله انهماكا يبلغ حدّ "ضائع-الوجود في عموميّة الهُمْ" (1926أ، ص175). أمّا المعنى الكيانويّ لهذا النحو من الانهماك والضياع في العالم اليومي فهو ليس شيئا آخر سوى ما أشار إليه هيدغر من قبلُ بلفظة "اللاأصالة" (Uneigentlichkeit). إنّ لاأصالة الدّازين تعني " أن-لا-يكون-ذاته" (Nicht-es-selbst-sein)، مع أخذ معنى "لا" السلب مأخذا موجبا، فاللاأصالة هنا "إمكان موجب للموجود" (نفسه، ص176). ووجه الإيجاب هو أنّ هذا "اللاوجود" (Nicht-sein) لا يعني الانسحاب من العالم وإنما فقدان الضرب الأصيل من وجوده(190)، ذلك الذي لا يوقره غير "الفهم الأصيل الواجد-نفسه" (نفسه، ص177)(191).

من أجل ذلك ينبّه(192) هيدغر ضمنا(193) إلى أنّ الانحطاط ليس "سقطة" (Fall) بالمعنى اللاهوتيّ(194) من "حالة أصليّة" (Urstand) إلى حالة زائفة(195)، وإنما هو "تعيّن كيانويّ للدّازين" (1926أ، ص176). ربّ تعيّن يتقوّم من أحوال يوميّة بعينها هي القيل والقال(196) الذي يحلّق "بلا قرار" (bodenlos) وحبّ-الاطّلاع الذي يبحث عن مستقرّ في لامكان والريبة التي تجهد إلى خنق الوجود-في-العالم في ما لا جذر له (نفسه، ص177).

ولكن ما هي المقوّمات التي تشدّ ظاهرة الانحطاط فتجعلها متأصّلة في ماهية الدّازين؟ - يحصي هيدغر أربعة(197) مقوّمات هي تواليا " الإغواء" (Versuchung) و"التسكين" (Beruhigung)

---

(188) - يقول هيدغر (1926أ، ص175) : " القيل والقال وحبّ-الاطّلاع والريبة إنما تحدّد طابع الطرق التي ضمنها يكون الدّازين يوميّا "الهنا" الذي له، الانفتاح الذي من شأن الوجود-في-العالم. هذه الطوابع ليست، من حيث هي تعيّنات كيانيّة، قائمة أمام الدّازين، إنما تشكّل كذلك وجوده. إنّه فيها وفي المركّب الذي من جنس وجودها ينكشف ضرب أساسيّ من وجود اليوميّة، هو ما نسمّيه **انحطاط** (das Verfallen) الدّازين. "

(189) عن "البنية الكيانوية للانحطاط" را: Macann 1992 هـ: 217 وما بعدها؛ Richardson 1986: 38؛ Taminiaux 1988: 15؛ Brisart 1988: 39.

(190) علينا أن نقرأ ذلك بوصفه تجذيرا لموضوعة ذات أصول "رومانسية"، قا: Pöggeler 1993: 232.

(191) Gelven 1970: 117.

(192) تنبيها على التنبيه ينبّه دريدا إلى أنّ المهم ليس نوايا هيدغر بل ما تقوله اللغة، ولذلك فإنّ "المنبت اللاهوتي" أو "الإتيقي" يظل راسبا في معنى die Verfallenheit. را: Bernasconi 1978: 172.

(193) ونحن نذكر أنّ هيدغر قد تعرّض من قبل (1925، ص391) إلى هذا التنبيه صراحة.

(194) Gelven 1970: 118.

(195) Greisch 1994، ص225-226. انظر أيضا: Caputo 1975: 149، 158، حيث يرد معنى "السقوط" إلى مرجع صوفي (السيد إيكهارت Eckhart).

(196) عن دور اللغة هنا را: Macann 1992 هـ: 217.

(197) نلاحظ أنّ غرايش Greisch (1994، ص226) لم يثبت من هذه المقوّمات سوى ثلاثة فهو قد سكت عن "الانزلاق"؛ وأغلب الظنّ أنه فعل ذلك أسوة بما فعله هيدغر نفسه في الفقرة 29 من درس صيف 1925 **مقدّمات لتاريخ مفهوم الزمان** (1925، ص389) حيث

و "الاغتـراب" (Entfremdung) و" الانـزلاق" (das Verfängnis) (1926أ، ص178، 180). – إنّ الدّازين إنما يعطي نفسه بنفسـه إمكانيّـة الانحطـاط أي إمكانيّة فقدان ذاتـه فـي "الهُمْ"(198) العمـوميّ اليوميّ، فهو بذلك "يهيّئ" (bereitet) لنفسه في كل مرة "إغواء دائما بالانحطاط. إنّ الوجود-في-العالم إنما هو في حدّ نفسه إغوائيّ " (نفسه، ص177). فإذا استبدّ الإغواء كرّس انحطاط الدّازين وجعله يأخذ في الاطمئنان بأنّه على علم بكلّ شيء. وذلك أنّ "الوجود-في-العالم المنحطّ من جهة ما هو مغوٍ نفسه بنفسه هو في نفس الآن مسكّن" (نفسه). الإغواء والتسكين ليسا مع ذلك مدعاة للثبات بل هما على العكس من ذلك يدفعان بالدّازين إلى مزيد من الانحطاط: إنّهما مدخل حادّ لضرب عميق من "الاغتراب" التام عن الذات. " إنّ الوجود-في-العالم المنحطّ من جهة ما هو مغوٍ ومسكّن إنما هو مغرِّب" (نفسه، ص178). بيد أنّ هذا الاغتراب لا يعني طرد الدّازين خارج نفسه لملاقاة الموجودات الأخرى وإنما هو يدفعه بحدّة داخل نفسه أي داخل الوجود-في غير الأصيل الذي يشدّ بعده اليوميّ فإذا هو "ينزلق داخل نفسه" (نفسه) لا يجد بما يتمسّك من الإمكان الأصيل.

ذكر المقوّمات الثلاثة الأولى بوصفها "طوابع ظواهريّة لحركيّة الانحطاط" (نفسه) لكنّه لم يتعرّض للمقوّم الرابع أي "الانزلاق" إلا في صيغة فعل (verfängt sich). على أنّ سكوت غرايش Greischغير مبرّر إذ أنّ هيدغر لئن ذكر المقوّم الرابع ذكرا وصفيّا وليس اصطلاحيّا فهو قد ذكره بوصفه النتيجة الأخيرة للمقوّمات الثلاثة الأولى. يقول هيدغر 1925، ص389 : " إنّ الطوابع الظواهريّة لحركيّة الانحطاط، [العنصر] الإغوائيّ والتسكين والاغتراب تبيّن : أنّ الدّازين المسلم نفسه للعالم طبقا لماهيته إنما ينزلق في انشغاله الخاص [نفسه]. "

(198) Richardson 1986: 39-40.

3. 2- العناية بما هي وجود الدّازين:

نحن نبلغ الآن إلى الفصل الأخير من "التحليل التمهيدي للدازين" أي من القسم الأوّل من كتاب الوجود والزمان. ومنزلة هذا الفصل جدّ خطيرة: فهو ليس فقط بمثابة حصر جامع لجملة المكاسب الهرمينوطيقية التي حُصّلت على مدى الفصول السابقة، بل هو بخاصّة التهيئة الأخيرة لإمكانيّة كشف الستار عن المعنى الانطولوجي الأخصّ للدازين، أي معنى "الزمانيّة" وهو ما سيكون غرض القسم الثاني من هذا الكتاب. ونحن يهمّنا أن نحدّد بأيّ وجه أفلح هيدغر في هذا الموضع في تهيئة المجال أمام طرح مسألة الزمانيّة.

ربّ تهيئة تبدو لنا قد تدرّجت درجات يحسن بنا أن نوضحها في السياق الذي يخصّها؛ فقد بدأ هيدغر بالسؤال عن كيف يمكن استبصار الوجود-في-العالم من جهة "الجُمليّة الأصليّة لجملة-بنى الدّازين" (§ 39)، ثمّ افترض أنّ ما منه يمكن الظفر بهكذا استبصار هو ظاهرة "القلق" (die Angst) بوصفه "الوجدان الأساسيّ" للدّازين (§ 40)، فإذا أصاب هذا الموضع كشف عن المقام الكيانوي الذي ظلّ يوجّه كل المقامات الكيانويّة السابقة، والذي لم يكن القلق غير هيئته قبل الأخيرة، ونعني مقام "العناية" (die Sorge) وذلك بوصفه "وجود الدّازين" بما هو كذلك (§ 41). ربّ كشف وجد هيدغر نفسه أنّه يبقى "متناء" (fernab) عمّا في متناول الذهن العامّي، "غريبا"(befremdet) عن معارفه الأنطيّة، دون الحديث عن "وحشيّته" (Gewaltsamkeit) (1926أ، ص182-183)، فحاول أن يقلّل من تنائيه وغرابته ووحشيّته بأنْ عمد إلى إضافة فقرة (الفقرة42)، هي لئن كانت "عجيبة"(199) فهي لا تخلو من "أهمّيّة هرمينوطيقيّة"(200)، حيث قدّم "حكاية" (Fabel)(201) قديمة - عبرتُها أنّ الانسان (homo) لم يُصنع من "تراب" (humus) ولا من "روح" (Geist) وإنما من "العناية" (cura) - على أنّه "شهادة قبل-انطولوجيّة" (ein vorontologisches Zeugnis) لم تلوّثها بعدُ المقاصد النظريّة التي طبعت من بعدُ تصوّرنا للانسان (1926أ، ص197).

- أمّا ما عرضه هيدغر فيما تبقى من هذا الفصل(§§ 43-44)، فهو ليس من جنس التحليل الكيانويّ للدّازين، وإنما هو ضرب من معاودة البحث من زاوية غير زاوية السؤال عن وجود الدّازين؛ وإنّ غرض هيدغر ههنا هو أن يبيّن بأيّ وجه "ينبغي" لتحليليّة الدّازين "أن تهيّئ" للإشكاليّة الانطولوجيّة الأساسيّة أي " السؤال عن معنى الوجود بعامّة" (1926أ، ص183). فقد حاول هيدغر أن يجري نحوا من الامتحان للتحليل الكيانوي للدّازين، وذلك بحثا عن "وعي-بالمشكل أكثر نفاذا" (1926أ، ص200)(202)، في ضوء اثنتين من المسائل الانطولوجيّة التقليديّة الحاسمة، هما أوّلا مسألة تصوّر الوجود بوصفه "قيمومة" أي باصطلاح الانطولوجيا التقليديّة بوصفه "واقعا" أو "عالما" أو"وجودا-بالفعل" (§43)؛ وثانيا مسألة تصوّر "الحقيقة" بوصفها "مطابقة" (§ 44).

ومن أجل أنّ غرضنا هنا هو التعرّف الصارم إلى تكوّن البنى الكيانويّة للهرمينوطيقا لدى هيدغر، فإنّا لن نستبصر من مسائل هذا الفصل السادس من القسم الأوّل من الوجود والزمان إلاّ ما يخدم ذلك الغرض بعينه. وذلك يعني بخاصّة الخطوات التي تدرّج بها هيدغر في استكشاف معنى وجود الدّازين بوصفه عناية. وهذه الخطوات هي: أ- السؤال عن "جُمليّة" الدّازين؛ وب- إيضاح ظاهرة

---

(199) Gelven 1970 : 133.
(200) Greisch 1994: 241.
(201) هي الحكاية رقم 220 من مجموع حكايات هيجينوس Hyginus. راجع المعطيات التي ذكرها هيدغر 1926أ، ص197 الهامش 1. – عن منزلة هذه الحكاية في التحليل الكيانوي را: Aler 1972: 22-23.
(202) Greisch 1994: 243.

"القلق" بوصفها "الوجدان الأساسيّ" لوجود الدّازين؛ وج- الخلوص إلى بيان المقام الكيانوي الأخير لمعنى وجود الدازين بوصفه "عناية".

أ - السؤال عن جُمليّة الدّازين:

إنّ هيدغر يقوم هنا بما يشبه وقفة تأمّل فيما تحقق من مسيرة التحليل الكيانوي لضرب الوجود الخاص بالدّازين؛ فقد تبيّن أنّ هذا الوجود ظاهرة معقدة حمّالة أوجه، بذل هيدغر جهدا شديدا في تفصيلها وتبيانها؛ وهو ما أفضى إلى تقسيم مطلوبه إلى مهامّ منفصلة، تعلقت أوّلا بمعنى عالميّة العالم، ثمّ بعرضين لضروب الوجود-في أحدهما يوميّ غير أصيل والآخر كيانويّ أصيل. من أجل ذلك يفترض هيدغر أنّه قد آن الأوان لجمع كلمة التحليل الكيانويّ للدّازين عند مصدر واحد منه تستمدّ إمكانها، فليس يؤكد أصالة الدّازين مثل وحدة ضروب وجوده وعدم شتاته. ومن المفيد أن نشير إلى أنّ بين الفقرة 39 وبين الفقرة 28 صلة منهجيّة دفينة: إنّ هيدغر إنما حاول في الموضعين تأكيد أمر يفترض أنّ الانطولوجيا التقليديّة قد غفلت عنه غفلة مطبقة، وهو ما يشير إليه بعبارة "ظاهرة وحدة-الأصل" (das Phänomen der Gleichursprünglichkeit) (1926أ: 131) التي تطبع اللحظات المقوّمة للدّازين(203). ولكن إذا كانت الفقرة 28 قد تعلقت بإيضاح "مهمّة تحليل موضوعاتيّ للوجود-في" (نفسه، ص130)، ومن ثمّة قد انصرفت إلى تفصيل بنى الدّازين، فإنّ مقصد الفقرة 39 هو النهوض بتبيين دقيق لظاهرة وحدة-الأصل التي تجمع بين بنى الدّازين في-جملتها.

فمن البيّن أننا صرنا أمام " كثرة ظواهريّة" تهدّد صراحة بإرباك "النظرة الفينومينولوجيّة الموحّدة" (1926أ، ص180) لها. في هذا السياق أتى هيدغر إلى غرض الفقرة 39 بوصفها تنهض بـ"السؤال عن الجمليّة الأصليّة التي من شأن الجملة-البنيويّة للدّازين" (نفسه). ولا يُراد بهكذا سؤال عرض جملة بنى الدّازين بنية بنية، فذلك معاندة، بل البحث عن المقام الذي منه تستمدّ جُمليّتها. إنّ السؤال الهادي ههنا هو: "كيف ينبغي كيانويّا وانطولوجيّا أن تُعيَّن الجُمليّة التي من شأن الجملة-البنيويّة للدّازين؟" (1926أ:181).

يفترض هيدغر أنّ بيت القصيد هنا هو الوحدة الانطولوجيّة بين خاصيّتين مقوّمتين للدّازين اليوميّ هما "الكيانويّة" و"العيانيّة"، أي بين ما هو الدّازين في أصالته، أي بما هو "مشروع" (الوجدان، الفهم، الكلام) وما هو الدّازين في لا-أصالته، أي بما هو في ربقة "هُو-الهُمْ"(das Man-Selbst) (القيل والقال، حبّ-الاطّلاع، الريبة، الانحطاط). هنا يشحذ هيدغر سؤالا هاديا مفصّلا للسؤال السابق: " هل يمكن أن يتسنّى [لنا] أن ندرك هذه الجملة-البنيويّة التي من شأن يوميّة الدّازين في جُمليّتها؟" (1926أ:181). ولكن ما معنى الجمليّة هنا؟ - تعني الجمليّة "وحدة-الأصل" بين بنى الدّازين. غير أنّ وحدة-الأصل هذه لا يمكن أن تُبنى بناء كأنّ الدّازين هو أحد الموجودات قائمة الوجود، ولا هي نتيجة تراكم. كذلك هي لا تُستنبط من فكرة ما عن الإنسان (نفسه، ص181-182). فما هي خطّة هيدغر في تخريج ذلك؟

تقوم حيلة هيدغر في إيضاح جمليّة الدّازين على مساءلة الجهة التي منها يستقي معنى وجوده، نعني فهما للوجود بعامّة؛ وهكذا فالمطلوب هو البحث عن ضرب الوجدان الذي به يفهم الدّازين وجوده كجملة أصليّة واحدة. - هنا يفترض هيدغر أنّ هذا النوع من الوجدان هو ظاهرة "القلق" (die Angst). أمّا كيف سينجز ذلك فهو قد رأى أنّه من الجدير بالبحث أن ينطلق من مبحث سابق هو مبحث "الانحطاط" (Verfallen) وذلك من أجل أن يحدّد القلق بالنظر إلى "ظاهرة نسيبة"(verwandte

---

(203) يقول هيدغر(1926أ، ص131) : " إنّ ظاهرة **وحدة-الأصل** التي للحظات المقوّمة لـكثيرا ما كانت مهملة ضمن الانطولوجيا وذلك تبعا لنزعة منهجيّة مطلقة العنان نحو إثبات مصدر لكلّ شيئ ولأيّ شيئ عن محض "علّة-أصليّة"(Urgrund) ".

لها هي ظاهرة "الخوف" (die Furcht) (Phänomen). فالقلق يمكن أن يؤدّي حسب هيدغر دور "قاعدة ظواهريّة" لاستكشاف جمليّة الدّازين. وذلك كمدخل أساسيّ نحو إيضاح أخير لضرب الوجود الذي لا يوقر القلق نفسه عنه سوى ظاهرة أوّليّة. فهذا الضرب الأخير لوجود الدّازين هو "العناية" (die Sorge) (1926أ، ص182). ونحن غرضنا أن نتعقب هذه الدرجات من التحليل.

ب - القلق بما هو انفتاح مخصوص للدّازين:

إنّ السؤال الهادي هنا هو هذا: " بأيّ وجه يكون القلق وجدانا مخصوصا؟" (1926أ: 184). من أجل إيضاح هذه الكيفيّة(204)، لابدّ من استعادة التحليلات السابقة حول "الانحطاط"، وبخاصّة ظاهرة "الخوف" كما تتجلى في مظاهر "الهروب" (die Flucht) و"التراجع أمام" (Zurückweichen) و"الإعراض عن" (Abkehr von).

ينطلق هيدغر من النتيجة العامة لتلك التحليلات، ألا وهي أنّ الدّازين اليومي يوحي بأنّه منغمس في "الهُمْ" وفي العالم المشغول به؛ هذا الانغماس الذي يقدّم عرضا وافيا عن "هروب الدّازين من نفسه من حيث هو قدرة-على-وجود-ذاته أصيلة" (نفسه، ص184). غير أنّ ما يجدر بنا أن نحتفظ به ليس واقعة الهروب بل أنّ هذا الهروب ما كان ليحصل لولا أنّ الدّازين يجد فيه وجها من البحث عن نفسه: "إنّه ضمن ما-منه الهروب يأتي الدّازين رأساً ‘‘في أثر’’ نفسه " (نفسه). إنّ ضربا معيّنا جدّا من الهروب هو الذي يضع الدّازين أمام نفسه. فما هي خاصيّته؟ - إنّ خاصيّته هي أنّه يستقي من "الخوف" إمكانيته (نفسه، ص185). ولكن ممّ الخوف؟ - هو خوف ممّا هو "مهدّد" (Bedrohlich) لوجودنا. وذلك يعني أنّ "ما-منه" الخوف هو في كلّ مرّة موجود ما داخل العالم (نفسه، ص185)(205). بيد أنّ الصعوبة تبدأ في الظهور عندما ندرك أنّ الدّازين لا يقف عند الخوف من موجود خارج العالم يهدّده؛ إنّه يأخذ في "التراجع أمام" نفسه لسبب آخر غير محدّد. إنّ التراجع أمام نفسه ليس تراجعا أمام ما هو مخيف، بل هو نمط من احتمال الانحطاط اليوميّ غير الأصيل. - هنا يقيم هيدغر افتراضه الأساسيّ:

" **أنّ التراجع الذي في الانحطاط إنّما يتأسّس على الأرجح في القلق، الذي هو فقط [ما] يجعل الخوف ممكنا.** " (1926أ: 186).

كيف وضّح هيدغر ظاهرة القلق؟(206) – بالاعتماد على الإحصاء الذي أثبته في مستهلّ الفقرة 41 (1926أ، ص191) يبدو أنّ لحظات هذا التوضيح تعود إلى ثلاث: أ- ما معنى " أن نقلق؟" (das Sichänsgsten)؛ وب- ما هو هذا "الذي-منه" (das Wovor) يكون قلقّ؟؛ وج- ما هو هذا "الذي-من-أجله"(das Worum) يكون قلقّ؟. ويبدو أنّ هيدغر(207) قد استعاد عين التمشّي الذي أقام عليه إيضاحه لمقام الخوف في الفقرة 30(208)، ونعني تمييزه هذه الظاهرة إلى ثلاث بنى تكشف كلّ واحدة عن وجه منها. فكما تنطوي ظاهرة الخوف على: أ- معنى" أن نخاف" (Sich-fürchten)، وب- "ما-منه" (Wovor) الخوف، وج- "ما-عليه" (Worum) الخوف، كذلك تضمّ ظاهرة القلق: أ- "أن نقلق"، وب- "ما-منه" القلق، وج- "ما-عليه" القلق.

أمّا خطة هيدغر فقد بدأ أوّلا بإيضاح "ما-منه" يكون قلقّ، ثمّ عمد إلى مساءلة "ما-عليه" يكون قلقّ، وإنما بهذين المطلبين ظفر بتبيين جامع للمعنى الدّفين للقلق بما هو كذلك. ونحن نأتي الآن على هذه الأطوار من التحليل.

---

(204) عن المعنى الكيانوي لمصطلح "القلق" ر‌ا: Macann 1992 هـ: 229؛ ولكن بخاصة: Taminiaux 1988: 1 وما بعدها.

(205) Taminiaux 1988: 16.

(206) Richardson 1986: 135-136.

(207) Greisch 1994: 231-232.

(208) عن المعنى الكيانوي للـ"خوف"(die Furcht) والفرق بينه وبين "القلق" (die Angst)، ر‌ا: Taminiaux 1988: 15-17؛ وكذلك: Brisart 1988: 47-48.

1) "ما-منه" يكون قلقٌ - يبدو أنّ هيدغر(209) قد استشكل مصدر القلق من طريق مكافحة طريفة للقلق مع الخوف تكشف عن أنّ طبيعة مصدريهما مختلفة: إنّ مامنه يكون خوف هو موجود داخل العالم، في حين أنّ مامنه يكون قلق إنما هو "غير متعيّن تماما" (1926أ: 186). ما هو هذا الذي من شأنه أن يجعل الدّازين على قلق، وهو ليس بموجود متعيّن، أي ليس بموجود-تحت-اليد داخل العالم؟ - إنّ فرض هيدغر هو أنّه ليس شيئا آخر غير واقعة الوجود-في-العالم نفسه!

ربّ وجه من المسألة وجدنا أنّ هيدغر قد أخذ يعاود إقراره في صيغ متدرّجة على نحو جدّ لافت للنظر. قال في المرة الأولى: " إنّ مامنه يكون قلقٌ إنما هو الوجود-في-العالم بما هو كذلك" (1926أ: 186)؛ ثمّ عاد بعد حين ليضيف: " إنّ ما منه يكون قلقٌ إنما هو العالم بما هو كذلك" (نفسه، ص187)؛ وأخيرا ختم قائلا:" ما منه يقلق القلق إنما هو الوجود-في-العالم ذاته" (نفسه). بأيّ وجه احتاج هيدغر إلى هذه الصيغ الثلاث في إظهار مطلوبه؟ - فبعد أن بيّن أنّ القلق لا يمكن أن يكون مرادفا للخوف، أي أنّه لا يمكن أن يكون ناتجا عن موجود ما داخل العالم، لم يبق أمامه إلا أن يفترض أنّ الوجود-في-العالم نفسه هو مصدر القلق. هذا الافتراض أدّى إلى فهم القلق بوصفه حالة خالية من أيّ سياق أدويّ ومن أيّ جملة قرائنيّة، ومن ثم انزلاقا حادا في ضرب من "اللا-وطن"(210)؛ أمّا النتيجة الحاسمة لذلك فهي هذه: "أنّ العالم قد أخذ طابعَ لامدلوليّةٍ تامّة (völliger Unbedeutsamkeit)" (نفسه، ص186). بيد أنّ ذلك لا يعني تبدّد العالم، فالعالم كان دوما هنا(211) أي منفتحا مانحا للدّازين جهة ما للتوجّه. ولكن هل ما يزال للجهات من معنى؟ - إنّ القلق "لا يرى" (sieht nicht) أنّ ثمّة "هناك" (Hier) أو "هنالك" (Dort) يمكن الاقتران معه: فإنّ من شأن القلق "اللامكان" (Nirgends)؛ على أنّ اللامكان ليس "لاشيء" (nichts) بل هو ينطوي على "ناحية ما بعامّة، [على] انفتاح ما للعالم بعامّة" (نفسه، ص186).

إنّ مامنه يكون قلقٌ هو وضع يلتبس بالعالم، فيفقد معه الموجودُ-تحت-اليد كلّ تعيّن وكلّ مدلوليّة. فبفقدان التعيّن يصبح كلّ موجود داخل العالم "لاشيء"؛ وبالخلوّ من كلّ مدلوليّة يتصيّر كلّ موجود أدويّ في "لامكان". ولكن ماذا يبقى عندما تتبدّد الموجودات التي داخل العالم؟ ما الذي يبقى عند امّحاء "إمكانيّة الموجود-تحت-اليد بعامّة" (نفسه، ص187)؟ - إنّه ما كان ليبقى سوى حضور "العالم نفسه" في عالميّته المطبقة (نفسه، ص187). إنّ داء القلق ليس هذا الموجود أو ذاك، بل هو ضرب من "اللاشيء" (das Nichts) الذي هو على ذلك ليس عدما مجرّدا، وإنما هو بعض "شيء-ما" (Etwas)، هو ما يتبقى من إمكانيّة العالم بعامّة(212).

2) ما عليه يكون قلقٌ - يقول هيدغر:

علامَ يقلق الدّازين؟(213) - نحن رأينا أنّ ما-منه يكون قلقٌ ليس شيئا آخر سوى العالم نفسه من حيث يوشك أن يتبدّد وليس كذلك. بيد أنّ ما يلفت الانتباه هنا هو نتيجة هذا "القلق من" العالم: إنّ القلق من العالم، بما هو ضرب من اللاشيء هو نقطة الصفر من معنى "شيء-ما بعامّة"، إنما يؤدّي إلى

---

(209) Taminiaux 1988: 19.
(210) Haar 1975: 469.
(211) Haar 1975: 467.
(212) يقول هيدغر 1926أ، ص187؛ ت. ف. ص 236 : " إنّ اللاشيئ الذي من شأن [الوجود]-تحت-اليد إنما يتأسّس ضمن "شيئ-ما" (Etwas) أصليّ، ضمن **العالم** " [. .] إنّ قلق-النفس (das Sichängsten) يفتح العالم بما هو عالم أصلا ورأساً".
(213) يقول هيدغر (1926أ: 187) " ليس القلق قلقا من. . (Angst vor) فحسب، وإنما من جهة ما هو وجدان هو في نفس الوقت **قلق على**. . (*Angst um*). إنّ ما-عليه يَقلق (213)(abängstet) القلق، ليس ضربَ-وجودٍ وإمكاناً **معيّنا** للدّازين [. .] إنّ ما-عليه يقلق القلق، إنما هو الوجود-في-العالم ذاته. " – را: Taminiaux 1988: 19.

امّحاء العالم-المحيط وكلّ الموجودات-تحت-اليد معه، ومن ثمّة كلّ السياق العموميّ للانحطاط، فلا يبقى من الدّازين سوى "ممكن-الوجود-في-العالم الذي يخصّه" (نفسه، ص187). لذلك فإنّ رأس الأمر في القلق هو أنّه "يفرّد" (vereinzelt) الدّازين بل يجعله يستقي من "التفرّد"(Vereinzelung) إمكانيّة وجوده: إنّ القلق هو ما يكشف عنه "بوصفه موجودا-ممكنا" (als Möglichsein)(نفسه، ص188).

وإنّه ليجدر بنا أن ننبّه هنا إلى طرافة التمشّي الذي عقده هيدغر في تخريج معنى القلق-على. فقد حاول أن يبيّن أنّ من شأن القلق أن يعيد الدّازين إلى نفسه وذلك بقدر ما يجرّده من وجوده اليوميّ. فإذا به لم يعد يفهم العالم في نطاق الهمّ العموميّ الذي يشدّه. عندئذ لن يبقى منه سوى الإمكان الأصليّ لأنْ يوجد؛ هذا الإمكان العاري من كلّ فهم يوميّ للموجود-تحت-اليد ولِمَا هو محيط هو النتيجة الحادّة للقلق. إنّ هيدغر يعقد هنا وصلا دقيقا بين وجدان الدّازين نفسه مفرّدا وموحودا، وبين ارتداده إلى نواة وجوده بوصفه ممكن-وجود محض: إنّ التفرّد هو واقعة تعيد الدّازين إلى الممكن الأخير الذي يبقى له في كلّ مرّة بعد أن يتبدّد العالم المحيط أو يهمّ بذلك. - بيد أنّ مكمن الطرافة حقا في هذا التأوّل لا يظهر إلا عندما يفترض هيدغر أنّه إنما على عتبة هذا النحو من التفرّد الذي يردّ الدّازين إلى نقطة الإمكان التي تخصّه، أي على عتبة القلق الأقصى، تتنبّت مسألة الحريّة تنبّتا أصيلا.

إنّ رصد مسألة الوجود-الحرّ في نطاق مسألة القلق لهو تأوّل ينمّ على طرافة خاصّة(214). ووجه الطرافة أنّ هيدغر قد خرج عن الطريقة السائدة في طرح مشكل الحريّة طرحا يخنقه في ربقة ثنائيّة حادّة بين الحرية والضرورة؛ إنّ معنى الحريّة لم يعد يُبحث عنه من علاقته بضدّه وإنما من طريق الوجدان الذي يستمدّ منه الدّازين ضرب وجوده؛ هذا الوجدان هو القلق. ليس ههنا من معنى للوجود الحرّ إلاّ بقدر ما يفلت الدّازين من وجوده اليوميّ ويعود متفرّدا مرتدّا إلى نقطة الإمكان العاري من وجوده. فالحريّة هي مقام لا يظهر إلاّ على عتبة تفرّد حادّ هو الإمكان المحض للوجود في العالم. إنّه حين يكفّ الدّازين عن الانشغال بما هو موجود-تحت-اليد ولا يُبقي في يده سوى إمكانيّة العالم بعامّة هو يبدأ في استبصار الإمكان الدّفين لنفسه بوصفه هو فحسب. هذا الإمكان الدّفين الذي يسلّمه إلى نفسه تسليما حادّا هو حريّته.

ولكن الطريف هو أنّ هذا النحو من الحريّة الأصيلة ليس خروجا عن نمط الوجود في العالم بل هو النمط المخصوص لهذا الوجود؛ فليس الدّازين وجودا حرّا إلاّ بقدر ما هو مسلّم نفسه إلى ممكن الوجود الذي هو هو بعدُ: إنّ الدّازين حين يقف على عتبة حرّيته لا يدخل عالما لا يعرفه، بل هو يستأنف إمكانا يثوي فيه منذ أن وُجد الوجود الذي يخصّه. إنّ الحريّة استئناف للإمكان الأخصّ وليس خروجا عمّا نوجده بعدُ. فالدّازين هو دوما أحد إمكانات وجوده. والحريّة إنما هي استعادة حادّة للإمكان الأخصّ؛ وهي حادّة لأنّ القلق هو مقامها الأصليّ. وهكذا فإنّ ما-منه يكون قلقٌ ليس شيئا آخر سوى ما-عليه يكون قلقٌ: فإمكانيّة العالم من حيث هي باب الوجود الحرّ هي ما يُقلِق وما يُقلَق عليه في كلّ مرة. وذلك أنّ إمكانيّة هذا العالم ليست معطى مفصولا عن الدّازين وإنما هي هيئة الوجود الذي يخصّه. ومن أجل أنّ معنى العالم ما هو سوى وجه الوجود فيه فإنّ توحّد الدّازين هو عينه توحّد العالم الذي يتقوّم به. من أجل ذلك ينبّه هيدغر إلى أنّ تفرّد الدّازين كمدخل حميم نحو ممكن الوجود الأخصّ له أي كمدخل أصيل إلى حرّيته في أن يكون ما هو، هو لئن يظهر في مظهر "وحدانيّة" (Solipsismus) فإنّ هذه لا تجعل منه

(214) يقول هيدغر(1926أ، ص188) :" إنّ القلق يكشف في الدّازين عن **الوجود قِبلة** ممكن-الوجود الأخصّ له، وذلك يعني **الوجود-الحرّ من أجل** حريّة أنْ-يختار-ذاته وأنْ-يدرك-ذاته-بذاته. إنّ القلق إنما يأتي بالدّازين إلى أمام **وجوده-الحرّ من أجل**. . (نزوع إلى(214). .) أصالة وجوده بوصفها إمكانا هو دوما يوجده بعدُ. [. .]
إنّ **ما-عليه** يقلق القلق إنما ينكشف بوصفه **ما-منه** هو يقلق : الوجود-في-العالم. وإنّ الهوهويّة بين ما-منه القلق وما-عليه لتمتدّ على الحقيقة إلى القلق (das Sichängsten) ذاته. وذلك أنّ هذا من جهة ما هو وجدان هو ضرب أساسيّ من الوجود-في-العالم. "

"ذاتا-شيئا معزولة" (ein isoliertes Subjesktding)، وإنما هي "وحدانيّة كيانويّة" سرعان ما تضعه أمام عالمه وأمام نفسه (نفسه، ص188). ليس كالقلق مقاما يكشف لنا عن أخصّ ما نوجده من الوجود الذي من شأننا(215).

3) القلق ما هو - لقد عرفنا أنّ القلق "وجدان" أساسيّ للدّازين، وهو أساسيّ من أجل أنّه يحقق له ضربا من الانفتاح المخصوص على العالم؛ ورأينا أنّ ما-منه وما-عليه يكون قلقٌ ليس شيئا آخر سوى الوجود-في-العالم نفسه. ولكن ما هو القلق بما هو كذلك؟ - لا يبدو أنّ الإجابة هن هكذا سؤال هيّنة؛ فهيدغر لم يكفّ عن رسم وصوف مطّردة لواقعة القلق، أمّا من حيث المصطلح فهو لم يكفّ عن الإشارة إليه بعبارة "الوجدان الأساسيّ"(1926أ، ص182، 184-185، 187-190)(216). من أجل ذلك يبدو أنّ آخر وصف يقترحه هيدغر لواقعة القلق يمكن اعتباره المعنى الأخير لظاهرة القلق؛ إنّ آخر وصف للقلق هو أعمق وجه من وجوهه، وذلك يعني أنّه أدقّ دلالة يمكن أن يعقدها له. فما هو هذا الوصف الأخير وما هي هذه الدّلالة؟ - قد يبدو أنّ هيدغر قد بلغ الغاية في تفتيق معنى القلق عندما أخذ في بسطه بوصفه ضربا من "اللاّوطن" (Unheimlichkeit)(217).

إنّ رأس الأمر في معنى القلق(218) هو أنّه ضرب مخصوص من التوحّد الذي يسترجع الدّازين من نمط وجود الهُمْ العموميّ ويفتحه على نفسه بوصفه "ليس-في-بيته" ينخره "اللاّوطن" من كلّ جهة. وهكذا فإنّ خطّة هيدغر تقوم على تقابل طريف بين نمطين من الوجود-في-العالم: أحدهما يوميّ أمّا الآخر فخاص. ومن أجل أنّ الدّازين يوجد على الأغلب في نطاق الوجود اليوميّ للهُمْ العموميّ فإنّ هذا الأخير ينتهي بالتحوّل إلى بيت له ووطن. وهذا لعمري تأويل طريف: فليس من معنى للوطن(219) حسب هيدغر سوى ما يألفه الدّازين من السكن "في-بيته"، وذلك يعني في موضعه من الهم العموميّ الذي يحكمه. هل الوطن إلاّ سكن عموميّ ومألوفيّة عموميّة. ولكن لم القلق والوطن سكن وإلفة؟ - إنّ القلق ذو دور جدٌّ خطير فإنّه هو ما يعتق الدّازين من ربقة الوطن العموميّ ويردّه إلى نفسه عارية من كلّ وطن. إنّ القلق يخرج الدّازين من بيته اليوميّ ويقذف به في لامكان. وحيث لامكان لاوطن. إنّ الدّازين يقلق من اللاّوطن الذي يثوي فيه. فهو موجود في تراوح حادّ بين خوف من "الضياع" (Verlorenheit) في الهُمْ وخوف من "اللاّ-بيت" (Unzuhause) بعامة؛ ربّ تراوح لا مخرج منه من قِبل أنّهما مقوّمان أساسيّان فيه منذ أن كان ما هو (نفسه، ص189). ومن أجل أنّ الدّازين في سعي دائم إلى وجوده الأصيل وذلك يعني في مقاومة متّصلة لسطوة الهُم عليه فإنّ اللاّوطن ليس ظاهرة عابرة وإنما هو وجدان أساسيّ منه ينفتح الوجود-في بما هو كذلك. هنا يكشف هيدغر عن مظهر طريف من المسألة: إنّ المألوفيّة وجه فقط من اللاّوطن وليس العكس؛ وذلك يعني أنّ "اللاّبيت" هو عند الدّازين

---

(215) Richardson 1986: 185-186.

(216) Taminiaux 1988: 20.

(217) Richardson 1986: 136.

(218) يقول هيدغر(1926أ، ص188-189) : " في القلق يكون المرء ‘‘ بلا-وطن ’’ (unheimlich). وإنّ في ذلك لتعبيرا أوّلا عن اللاّتعيّن الأصيل الذي لدنه يجد الدّازين نفسه في القلق : اللاّشيء ولامكان. على أنّ اللاّوطن (Unheimlichkeit) إنما يعني بذلك في نفس الوقت أنّه-ليس-في-بيته (Nicht-zuhause-sein). إنّه ضمن الإشارات الظواهريّة الأولى إلى الهيئة-الأساسيّة للدّازين وتوضيح المعنى الكيانويّ للوجود-في من حيث اختلافه عن الدلالة المقوليّة للـ"باطنيّة" قد عُيّن الوجودُ-في بوصفه سكنا-لدى. . ، ووجودا-مألوفا مع. . . وإنّ طابع الوجود-في هذا قد جُعِل من بعد ذلك منظورا بشكل أكثر عينيّة بواسطة العموميّة اليوميّة للهُمْ، الذي يجلب الطمأنينة الساكنة، "الوجود-في-بيته" (Zuhause-sein) المفهوم-بنفسه إلى صلب اليوميّة الوسطيّة للدّازين. أمّا القلق فإنّه على العكس من ذلك يستردّ الدّازين من انهماكه المنحطّ داخل "العالم". فتنهار المألوفيّة اليوميّة في نفسها. إنّ الدّازين إنما هو مفرَّد، لكنّه مفرّد **بوصفه** وجودا-في-العالم. إنّ الوجود-في يأتي في [هيئة] "الضرب" الكيانوي الذي من شأن **ليس-في-بيته** (*Un-zuhause*). ولاشيئ يعنيه الكلام على "اللاّوطن" غير ذلك. "

(219) عن منزلة "الوطن" لدى هيدغر، را: Haar 1983ب: 25، حيث حاول استثمار العنصر "البيوغرافي" في فهم "وطن" الوجود لدى هيدغر؛ أيضا: Brisart 1988: 51.

أكثر أصليّة من الوجود اليوميّ "في-بيته" (نفسه، ص189). وذلك أنّ اللاّوطن هو ما يضع الدّازين أمام نفسه وحدها بقدر ما يستردّه من الانحطاط اليوميّ ويجلي عن أصالته ولاأصالته كإمكانات وجود خاصّة وذلك من غير أن يعطّل هذا الوجودَ-الحرّ العاري أيُّ موجود-تحت-اليد (نفسه، ص191)(220). – إنّ القلق هو بذلك المقام الكيانوي الذي يستجمع فيه الدازين وحدته البنيوية، غير أنّها وحدة ما هو ببالغ إليها على نحو موجب إلاّ في ظاهرة "العناية"(221).

ج- مقام العناية:

نحن نلاحظ أنّ خطّة(222) هيدغر في تخريج مسألة "العناية"(223) قد قامت على خطوات ثلاث. وهي أوّلا تبيين كيف أنّ تحليل القلق يؤدّي من نفسه إلى مقام العناية؛ وثانيا تحديد معنى العناية وأوّليّته؛ وأخيرا عقد مناقشة هرمينوطيقيّة لبعض المفهومات التي كان من عادة الفلاسفة أو يواشجوا بينها وبين مفهوم العناية. ونحن نعرض لهذه الخطوات تباعا.

1) ما هي النتيجة الأساسيّة لتحليل ظاهرة القلق؟ - يجري هيدغر في مستهلّ الفقرة 41 رصدا حاسما لجملة من النتائج التي بلغها البحث الكيانويّ منها أنّ القلق قد كشف عن الدّازين في مختلف طرق وجوده في العالم وذلك أنّه قد أوقفنا على كيانويته وعيانيته وانحطاطه(224)(نفسه، ص191). بيد أنّ النتيجة الحاسمة التي عقد لها هيدغر أهميّة بالغة في ترتيب وجه القول في مسألة "العناية" إنما هي أنّ القلق قد أضاء خاصيّة جدّ طريفة في نمط وجود الدّازين ألا وهو أنّه إذا كان "الأمر يتعلّق "(es geht um) بوجوده فإنّ هذا التعلّق لا يعني سوى "الوجود المشترع نحو ممكن-الوجود الأخصّ له" (نفسه، ص191). – إنّ بيت القصيد هنا هو معنى ممكن-الوجود(Seinkönnen) الذي يجعل الدّازين مفتوحا في كلّ مرّة على وجوده بوصفه "مشروعا". وإنّ خطّة هيدغر في تخريج ذلك تتمثّل في محاولة التسرّب من جهة مسألة ممكن-الوجود كخاصيّة كيانويّة إلى استكشاف مسألة العناية.

إنّ نكتة الإشكال تكمن هنا(225) في تفتيق معنى "الوجود-في-سبق-لذاته" من معنى ممكن-الوجود الأخصّ. فإذا أخذنا بأنّ الدّازين هو "الموجود الذي يتعلّق الأمر في وجوده بهذا الوجود نفسه" (نفسه، ص191)، وتأوّلنا تعلّق الأمر هذا بوصفه خاصيّة كيانويّة منها يستمدّ الدّازين ممكن-وجوده،

---

(220) قا: 1929/1930: 21؛ وتعليق غرايش 1992: 343.

(221) Taminiaux 1988: 18.

(222) يجدر بنا أن ننبّه إلى أنّ طريقة بناء الفقرة 41 إنما تنطوي على شيئ من الصعوبة فإنّ القارئ غير المحترس يحسب أنّ غرض هذه الفقرة هو سرد جديد لجملة المقامات الكيانويّة التي عُرضت سابقا أي الكيانويّة والعِيانيّة والانحطاط. ونحن نذكر هذا للتنبيه على ما وقع فيه الشارح الأمريكي ميخائيل جلفن M. Gelven، حيث انتهى إلى أنّ الفقرة 41 لا تعدو أن تكون عرضا لخصائص كيانوية سابقة هي على التوالي "الفهم" و"الوجدان" و"الانحطاط" ولم يفعل هيدغر سوى التنبيه إلى أوّليّة العناية عليها (جلفن Gelven 1970، ص133-134). والحال أنّ القصد هو محاولة تفتيق معنى العناية من رحم التحليل الكيانوي السابق وليس سردا جديدا له. وهو ما فهمه جيّدا الشارح الفرنسيّ غرايش، را: غرايش Greisch1994، ص236-237.

(223) Richardson 1986: 45-46.

(224) يقول هيدغر 1926أ، ص191: " إنّ جملة ظاهرة القلق إنما تكشف الدّازين بوصفه وجودا-في-العالم كائنا(existierendes) عيانيّا(faktisch). فإنّ الخصائص الانطولوجيّة الأساسيّة لهذا الموجود هي الكيانويّة والعِيانيّة ووجود-الانحطاط. [. .] وإنّه ضمن الوحدة التي [تجمع] بين تعيّنات-وجود الدّازين المذكورة هذه إنما يصبح وجوده بما هو كذلك مُدركا انطولوجيّا. فكيف ينبغي أن تُخصّصَ هذه الوحدة ذاتها؟ "

(225) يقول هيدغر (1926أ: 191-192) : " إنّ الوجود قِبلة ممكن-الوجود الأخصّ إنما يعني انطولوجيّا : أنّ الدّازين هو بالنسبة إلى نفسه في وجوده **سابق** (vorweg) بعدُ دائما. إنّ الدّازين هو دائما بعدُ ‘‘ ما وراء نفسه’’، لا بوصفه سلوكا إزاء موجود غيره، **ليس** هو هو، وإنما بوصفه وجودا نحو ممكن-الوجود الذي هو هو ذاته. إنّ بنية-الوجود هذه التي من شأن ‘‘أنّ الأمر يتعلّق بـ . ’’ في ماهيته نحن نحدّها بوصفها **الوجود-في-سبق-لذاته** (*das Sich-vorweg-sein*)الذي من شأن الدّازين. "

فإنّه يتبيّن بذلك أنّ الدّازين ليس ذاتا معزولة تخرج إلى ملاقاة موضوع قائم تلقاءها، وإنما هو موجود يكون في كلّ مرة قد وُجد بعدُ بهذا الوجه أو ذاك من الوجود أي عيانيّا. إنّ عيانيّة الدّازين هي منبت إمكانيته الأولى. ومن جهة هذا الإمكان العيانيّ الذي لم يختره الدّازين ولم يخترعه هو يحتمل كيانويته. هنا يقترح هيدغر معنى طريفا لمعنى الإمكان العياني: إنّه "الوجود-الحرّ" ولكن متأوّلا بوصفه ضربا من "السبق". إنّ الحريّة نمط من سبق الذات إلى وجه الوجود الذي هي فيه بعدُ في كلّ مرّة. إنّ الدّازين لا يصبح حرّا إلاّ لأنّه يحمل إمكانا عيانيّا للحريّة. وبهذا هو "سابق نفسه بعدُ دائما". إنّ "الوجود-في-سبق-لذاته" يعني أنّ الدّازين لا يبدأ من صفر أو هو لا يبدأ متى يقرّر ذلك؛ إنّه يكون دوما قد بدأ بعدُ في كلّ مرّة. إنّ الدّازين هو دائما محض إمكان، نعني أنّه في كلّ مرة يركب أحد إمكانات وجوده. ومن أجل أنّه لا يقصد إلاّ إلى وجوده فهو يكون قد سبق نفسه دوما إلى حيث هو قاصد. ولكن ما علاقة هذا الوجود السابق بمسألة العناية؟

2) إنّ وجه العلاقة لكبير؛ وذلك أنّ هيدغر لا يعقد للعناية من معنى آخر سوى معنى "الوجود-في-سبق-لذاته". فهذا النحو من سبق-الذّات ليس سلوكا معزولا وإنما يجرّ معه جملة بنى الدّازين برمّتها. وإنّ وجه الطرافة هو أنّ هيدغر قد حاول أن يبيّن كيف أنّ جملة البنى الأساسيّة للدّازين من كيانويّة وعيانيّة وانحطاط إنما تقود من نفسها إلى مقام العناية.

بأيّ معنى تجد العناية في ظاهرة الوجود-في-سبق-لذاته مقامها الخاصّ؟ - إنّه من الخليق بنا أن ننبّه هنا إلى أنّ هيدغر(226) لا يقدّم إجابة صريحة ودقيقة عن هذا السؤال. وذلك أنّه يكاد ينصرف في جملة الفقرة 41 إلى بيان كيف أنّ بنية الوجود-في-سبق-لذاته إنما تستغرق البنى الانطولوجيّة الثلاث الأساسيّة التي أسفر عنها التحليل السابق ونعني الكيانويّة والعيانيّة والانحطاط (نفسه، ص191-192). على أنّ ذلك لا يعني أنّ هذه الفقرة لا تتضمّن مثل تلك الإجابة. إنّ هيدغر قد اتّبع خطّة متوعّرة بعض التوعّر، وذلك أنّه لا يكشف عن معنى العناية إلاّ بوصفه ما يثوي بعدُ من وحدة انطولوجيّة أصيلة في وجود الدّازين وذلك من حيث هو الموجود الذي يلتبس فيه الكيانويّ والعيانيّ والعموميّ التباسا لا فكاك منه(227). فليس العناية سوى المقام الذي يستمدّ منه الدّازين إمكانيّة أن يكون كيانويّا وعيانيّا وعموميّا في نفس الوقت وفي كلّ مرة. إنّ الدّازين عناية لأنّه مدعوّ سلفا إلى أن يضطلع بنمط من الوجود يختصّ بأنّه مركّب من بنى ليس من اليسر أن نمسك بخيوطها مجتمعة على نحو أصيل. فالدّازين في يوميّته خاضع للهمْ لكنّه يجد من نفسه أنّه ذو كيان مفتوح بشكل عيانيّ على إمكانات تخصّه في كلّ مرة. ولذلك عليه أن يتقن فنّ التواشج بين عموميّته وعيانيته وكيانويّته. فهو عموميّ لأنّه دائما منشغل بالموجود تحت اليد؛ إنّه دائما وجود-لدى الموجود؛ وهو عيانيّ لأنّه دائما موجود مقذوف به في عالم لم يخترعه وإنما يحتمله في كل مرة؛ ولكنّ عموميّته وعيانيته لا تمنعانه من أن يعود إلى نفسه من جهة ممكن-الوجود الذي يولد في أفقه الخاصّ بوصفه هو وليس أيّ موجود غيره. إنّ محاولة احتمال الوجود-في-العالم بوصفه في نفس الوقت انحطاطا يريد أن يكون كيانا على أرضيّة العيان هو المعنى المتوعّر لسبق الذات. فالسبق هو ضرب من الوجدان الأصيل للانحطاط بواسطة الفهم. الوجدان هو ما نحن، والانحطاط هو ما يفرضه الهمْ، والفهم هو ما هو ممكن. ولذلك فسبق الذات له وجهان، أحدهما أصيل

(226) يقول هيدغر (1926أ: 192): " إنّ الوجود-في-سبق-لذاته لا يعني شيئا من قبيل نزعة معزولة في ذات بلا عالم، وإنما هو يطبع الوجود-في-العالم [طبعا]. بيد أنّ هذا [الأخير] إنما يختصّ بأنّه، متروكًا إلى نفسه، مقذوفٌ به بعدُ دائما **في عالم ما**. [. .] إنّ الوجود-في-سبق-لذاته يعني متى أدرك على نحو أتمّ : **الوجود-في-سبق-لذاته-وهو-بعدُ-في-عالم** (*Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt*). [. .] وإنّه ضمن الوجود-في-سبق-لذاته-بعدُ-في-عالم إنما يكمن في ماهيته متضمّنا **الوجودُ** المنحطّ **لدن** [الموجود]-تحت-اليد المنشغل به داخل العالم.
بذلك ينبغي أن نُدرك الجمليّة الكيانويّة الصوريّة التي من شأن الجملة الانطولوجيّة للدّازين ضمن البنية التالية : إنّ وجود الدّازين يعني : الوجود-في-سبق-لذاته-بعدُ-في(عالم) من جهة ما هو وجود-لدى(الموجود المُلاقي داخل العالم). وإنّ هذا الوجود ليستوفي دلالة لفظة **العناية**، الذي يُستعمَل [هنا] استعمالا انطولوجيّا-كيانويّا محضا. "

(227) Keller 1999، ص175.

والآخر غير أصيل؛ فالأصيل هو سبق الذات أي إعادتها إلى نمط الأصالة الذي يخصّها، وذلك بتنشيط سؤالها الدفين عن معنى وجودها، فهو سبق الذات إلى كيانويتها؛ أمّا غير الأصيل فهو سبق الذات إلى ما هي في كلّ مرّة أي إلى وجودها من حيث هي ذات مقذوف بها في العالم في كلّ مرة، فهو سبق الذات إلى عيانيتها. وإنّ العناية هي المقام الكيانويّ الذي يمكنه أن يحتمل هذين الوجهين من وجود الدّازين معا.

3) إنّ هذا التأوّل لمعنى العناية بوصفه ضربا من الجمع المتوعّر بين الوجود-في (العالم) والوجود-لدى(الموجود تحت اليد) من جهة والوجود-في-سبق-لذاته من جهة أخرى، لا يكشف عن طرافته حقا إلا عندما نتّخذ منه وسيلة لمناقشة هرمينوطيقيّة لبعض المفهومات التي كان من عادة الفلاسفة - فلاسفة الإرادة وفلاسفة الحياة(228) - أن يقيموا بينها وبين مفهوم العناية وشائج تأويل. أمّا هذه المفهومات فقد ذكر منها هيدغر على وجه الخصوص "الإرادة" (Wollen) و"التشوّق" (Wünschen) و"النزوع" (Drang) و"الميل" (Hang). وأمّا فحوى هذه المناقشة فهو تأكيد هيدغر على الأوّليّة الحادّة للعناية على هذه الظواهر. فكلّ محاولة إلى ردّ العناية إلى الإرادة أو التشوّق أو النزوع أو الميل إنما "تخفق" (miβlingt) لأنّها تغفل وحدة العناية التي لا تتجزّأ، وذلك سواء أردّتها إلى أفعال جزئيّة أو بنتها بواسطة التركيب (نفسه، ص193-194). وذلك أنّ هذه الظواهر إنما هي إمكانات غير أصيلة قد تدفع الدّازين نحو مزيد من الانغماس في عالم الهُمْ اليوميّ (نفسه، ص195).

(228) Greisch 1994، ص238.

خاتمة:

إنّ طرافة العناية هي أنّها شرط إمكان كيانويّ للوجود-الحرّ بعامّة؛ فهو مفتاح ممكن-الوجود الذي بيد الدّازين في كلّ مرة. وذلك يعني أنّ العناية مقام قبليّ، ومن ثمّة هو "قبل" (vor) كلّ تقسيم لاحق للسلوك إلى "نظريّ" و"عمليّ" (نفسه، ص193). هذه الأوّليّة هي التي تجعل العناية مصدرا "سابقا" (früher) على كلّ ضرب من الإرادة أو التشوّق كما على كلّ صنف من النزوع أو الميل (نفسه، ص194). بذلك يفلح هيدغر في إخراج تأويله لوجود الدّازين بوصفه عناية من أفق فلسفة الإرادة وفلسفة الحياة في وقت واحد، بل إنّه يفترض أنّ النظر في "الإرادة" كما في "الحياة" لا يستقيم بشكل أصيل إلاّ انطلاقا من انطولوجيّة الدّازين (نفسه، ص194). وذلك أوّلا لأنّ ظاهرة الإرادة يخترقها بعدُ مقام العناية في جمليّته (نفسه، ص 194)؛ وثانيا أنّ التشوّق من الناحية الانطولوجية يفترض العناية مسبقا (نفسه، ص 195)؛ وثالثا أنّ النزوع والميل هما إمكانان يتجذّران في الوجود-المقذوف للدّازين (نفسه، ص 196).

على أنّ الفائدة المنهجيّة من هذه المناقشة لا تتعدّى الامتحان الهرمينوطيقيّ للتأويل الذي يقودها، وذلك أنّ ظاهرة العناية لم تكشف بعدُ إلاّ عن جزء يسير من تمفصلها الدّاخليّ؛ وإنّ في ذلك حسب هيدغر لآية ظاهرة على أنّ السؤال الانطولوجيّ ينبغي أن يستأنف البحث عن "ظاهرة أكثر أصليّة" يكون من شأنها أن تكشف عن مقام العناية في وحدة تركيبه وجمليّته (نفسه، ص196).

الفصل السادس

إتيقا الأصالة

قراءة لكتاب الوجود والزمان II

(§§ 46 -60) (1926)

"إنّ هكذا وجوداً نحو الإمكان نحن نحدّه اصطلاحاً بوصفه **استباقاً في الإمكان** (Vorlaufen in die Möglichkeit). [..] وإنّه كلما فُهم هذا الإمكان بأقلّ غموضة، كلّما نفذ الفهم بأكثر صفاء إلى الإمكان **بوصفه إمكانَ لا-إمكان الكيان بعامّة**. إنّ الموت من حيث هو إمكان لا يهب الدّازين شيئاً يكون له "فاعلاً" (Verwiklichendes) ولا شيئاً يمكن أن **يكونـه** هو نفسه من حيث هو فعليّ (Wirkliches). إنّه إمكانُ لا-إمكان كلّ سلوك إزاء.. وكلّ [فعل] كيان (Existierens). [..] إنّ الوجود نحو الموت من حيث هو استباق في الإمكان إنّما **يمكّن** (ermöglicht) قبلاً هذا الإمكان ويجعله بما هو كذلك [إمكانا] حرّاً.

"إنّ الوجود نحو الموت إنّما هو استباق في ممكن-وجود الـموجود الذي نمطُ وجوده هو الاستباق ذاته."

هيدغر (1926أ: 262)

"إنّ نداء الضمير إنّما له طابع مناداة الدازين إلى ممكن-وجود-ذاته الأخصّ وذلك على جهة الاستدعاء إلى الوجود-المَدِين (Schuldigsein) الأخصّ له" (1926أ، ص269)

تقديم

يحمل القسم الثاني من كتاب **الوجود والزمان** عنوانا لافتاً للنظر، هو "الدّازين والزمانيّة"؛ وهو لافت من أجل أنّه يوحي بعدُ بأنّ سقف السؤال عن معنى وجود الدّازين هو الظّفر بمعنى الزمان. من أجل ذلك يفتتح هيدغر هذا القسم بفقرة (45§) وجه الخطورة فيها هو أنّها تعيد ترتيب لعبة الاستشكال الكيانوي الذي وجّه مسائل الكتاب إلى حدّ هذا الموضع. وذلك أنّها فقرة تقصد إلى الوقوف على الحدود التي تُحسرُ جملة "التحليل التمهيدي للدّازين" (§§9-44) من داخله. ولكن عمّا يمكن لهذا التحليل أن يرتدّ حسيرا وهو قد بلغ إلى فهم جملة بنى الدّازين بوصفها تجد في العناية وحدتها الخاصّة؟ - إنّ ما يهزّ هذا التحليل من أساسه هو مثل هذا السؤال الذي طرحه هيدغر: هل فهم الدّازين بوصفه عناية هو "تأويل **أصليّ** (ursprüngliche) لهذا الموجود"؟ (1926أ، ص231). إنّ نكتة الإشكال تكمن هنا في معنى "الأصليّة" (Ursprünglichkeit) هذه. ولكن أنى لنا أن نمتحن ذلك التحليل الذي نفذ إلى نوى الوجود اليومي للدّازين وكشف عن بناه الكيانويّة فننكر عليه أصليّته؟

من أجل تذليل هذه الصعوبة عقد هيدغر امتحانا هرمينوطيقيّا لذلك التحليل التمهيديّ وذلك بإخضاعه للشروط الثلاثة التي تكوّن وضعيّة هرمينوطيقيّة ما بعامّة، ونعني مدى توفّره من حيث هو بحث انطولوجيّ أي من حيث هو تفسير (Auslegung)(1) أي "بلورة لفهم ما وتملّك له" (نفسه، ص231) على "معطى-أولّيّ" (die Vorhabe) و"رؤية-أولّيّة" (ichtsdie Vor) و"تصوّر-أولّيّ" (der Vorgriff)(2) (نفسه، ص232). فكلّ بحث أصيل يمكننا حسب هيدغر من الولوج إلى "المعطى-الأولّيّ" لموجود ما، اهتداء برؤية-أولّيّة له، وذلك للفوز بتصوّر-أولّيّ لمفهومه (نفسه). بيد أنّ هذا البحث لا يصبح حقّا بحثا "أصليّا" إلاّ إذا توفّر على هذين الشرطين: أولاّ أن يفلح في جعل "جملة" (das Ganze) الموجود المدروس بمثابة "المعطى-الأولّيّ" وليس جزء منه فقط؛ وثانيا أن تنجح "الرؤية-الأولّيّة" في استبصار هذا الموجود بالنظر إلى "وحدة" (Einheit) بناه وليس من زاوية هذه البنية أو تلك (نفسه، ص232).

بعد تحديد طبيعة البحث الهرمينوطيقيّ شرع هيدغر في امتحان التحليل السابق للدّازين اليوميّ للتثبّت من مدى أصليّته. إنّ الرؤية-الأولّيّة التي حكمت ذلك التحليل هي فكرة "الكيان" (die Existenz) التي حُدّدت بوصفها "ممكن-الوجود الفاهم"؛ ربّ رؤية تعاني حسب هيدغر من أمرين أولاّ أنّ معنى الكيان هنا هو معنى يوميّ ومن ثمّة غير أصيل؛ وثانيا أنّ ممكن-الوجود لم "ينصهر" (hineinkommen) بعدُ في فعل الكيان نفسه (نفسه، ص232-233). كذلك فإنّ المعطى-الأولّيّ الذي قام عليه التحليل التمهيدي ليس فيه ما "يضمن" (versichert)، برهانه على اليوميّة، إخضاع "جملة الدّازين" (das ganze Dasein) إلى النظر الفينومينولوجيّ (نفسه، ص233) على نحو لا يخلو من صعوبة صريحة(3).

---

(1) Richardson 1986: 30.

(2) Boer 2000، ص 71.

(3) قا: Martineau 1982: 181.

ضمن القسم الثاني الذي عنوانه "الدّازين والزمانيّة"، سينكبّ البحث(4) من هنا فصاعداً على "تجذير"(5) معنى وجود الدّازين، لا في بناه اليوميّة وإنّما في "وحدة" تعيّناته و"جمليّة" ضروب وجوده، ومن ثمّة ضمن "أصالة" كيانه و"أصليّة" دلالته. فما هي الطريق التي اتّبعها هيدغر نحو هذا الهدف؟ وما هي علاماته الأساسيّة؟

إنّ المتصفح لفقرات هذا القسم يجد أنّ البحث قد مرّ بأطوار يمكن إحصاؤها هكذا إحصاء:

أ- تأوّل ظاهرة الموت تأوّلاً كيانويّاً بوصفها يمكن أن تساعد على الإيفاء بأحد الشروط الحاسمة للأصليّة، ونعني شرط "الوجود-الجمليّ للدّازين " (§§46-53)؛

ب- تأوّل ظاهرة الضّمير بوصفه "هادة" (Bezeugung) "كيانية"(6) (existenzielle) على "ممكن-الوجود الخاص" الذي للدّازين (§§54-60)؛

ج- الكشف عن ممكن-الوجود-الجمليّ الأصيل بوصفه يجد في معنى "العزم السابق" (die vorlaufende Entschlossenheit) هيئته الخاصّة (§62)؛

د- إعادة ترتيب معنى العناية بتجديد النظر في معنى "الهويّة" (Selbstheit) ومن ثمّة بلوغ الطور الأخير من البحث عن الأصالة والكشف عن الزمانيّة بوصفها المعنى الانطولوجي الأصليّ للعناية (§§64-65)؛

هـ- الشروع في استكشاف المهامّ المترتّبة عن زمانيّة الدّازين وأوّلها معاودة التحليل التمهيدي بواسطة "تأويل زمانيّ" للبنى اليوميّة للدّازين (§§66-71)؛

و- الانتقال إلى المهمّة الثانية، وهي إنجاز تأويل كيانويّ-انطولوجيّ لمسألة التاريخ في ضوء تاريخيّة الدّازين (§§72-77)؛

ز- الإتيان على المهمّة الثالثة والأخيرة، وهي مناقشة فينومينولوجيّة للتصوّر العاميّ للزمان في ضوء مكافحة بين "الزمانيّة" (Zeitlichkeit) و"الزمانيّة-الظرفيّة" (Innerzeitlichkeit) (§§79-81).

أمّا الفقرات التي لم نذكرها (§§ 45، 61، 63، 78، 82، 83) فهي بمثابة وقفات منهجيّة لإعادة رصد الظواهر الفينومينولوجيّة التي كُشفت وإعادة تصويب الخطط الهرمينوطيقيّة التي توجّه البحث فيها.

وعلى ذلك فهذه المسائل يمكن ردّها إلى ثلاثة مواضع جامعة تتدرّج في بسط الأرضيّة الأصيلة المبحوث عنها على نحو طريف، بسطاً يفضي إلى ثلاثة مهامّ هي كالنتائج لها؛ ونحن نجد أنّ تصفح عناوين الفصول الثلاثة الأولى من هذا القسم الثاني تكفي لإيضاح هذه المواضع الفينومينولوجيّة، في حين يمكننا النظر في العناوين الثلاثة الباقية من رصد تلك المهامّ الهرمينوطيقيّة.

فأمّا عناوين الفصول الأولى فهي تواليا "الوجود-الجمليّ الممكن للدّازين والوجود نحو الموت" (الفصل 1)، و"في شهادة من جنس-الدّازين على ممكن-وجود أصيل وفي العزم" (الفصل2)، و"

---

(4) **يقول هيدغر**(1926أ، ص233):" **إنّ التحليل الكيانويّ الذي [أجري] إلى حدّ الآن لا يمكن له أن يرفع دعوى الأصليّة.** فضمن المعطى-الأوّليّ لا يبرز دوما سوى الوجود **غير-الأصيل** الذي من شأن الدّازين و[لا يبرز] هذا [الأخير] إلا **غير-مجمل** (*unganzes*). إنه إذا كان يجب لتأويل وجود الدّازين، من حيث هو أساس لبلورة المسألة الانطولوجيّة الأساسيّة، أن يصبح أصليّاً، فإنه ينبغي عليها قبلاً أن تحمل وجود الدّازين إلى النور حملا كيانويّا وذلك في نطاق **أصالتـه وجمليّتـه** الممكنة."

(5) Taminiaux 1988: 22.

(6) منذ الآن علينا أن نحترس من الخلط بين "الكياني" و"الكيانوي".

ممكن-الوجود-الجمليّ الأصيل للدّازين والزمانيّة من حيث هي المعنى الانطولوجيّ للعناية" (الفصل 3). وأمّا المواضع المقصودة فهي أوّلاً "الوجود-الجملي الممكنّ" (neidas mögliche Ganzs)، و"ممكن-وجود أصيل" (ein eigentliches Seinkönnen)، و"ممكن-الوجود-الجمليّ الأصيل" (das eigentliche Ganzseinkönnen). ولكن ما جدوى هذا التنبيه؟ – إنّ هذه المواضع خطيرة من أجل أنّها بمثابة علامات فينومينولوجيّة على ثلاث مسائل يفترض هيدغر أنها تفي بالغرض: فالوجود-الجمليّ الممكن للدّازين لا ينكشف على الحقيقة إلا إذا أوضحنا نواة ظاهرة الموت إيضاحا كيانويّا أي بوصفه "الوجود-نحو-الموت" (das Sein zum Tode)؛ وممكن-الوجود الأصيل الذي من شأن الدّازين لا يشهد له أحسن من إيضاح أصل ظاهرة الضمير (das Gewiβen) من حيث هو ليس شيئاً آخر سوى مقام "العزم" (die Entschlossenheit)؛ وممكن-الوجود-الجمليّ الأصيل مسألة تظلّ تُطلب فلا تُدرك حتّى يُتأوّل وجود الدّازين بوصفه "عزما سابقا"، ومن ثمّة يصبح الطريق مفتوحا إلى أن تُتأوّل العناية تأوّلاً يكشف عن أنّ معناها الانطولوجي إنّما هو الزمانيّة.

وأمّا عناوين الفصول الثلاثة الأواخر فهي تواليا "الزمانيّة واليوميّة" (الفصل 4)، و"الزمانيّة والتاريخيّة" (الفصل 5)، و"الزمانيّة والزمانيّة-الظرفيّة من حيث هي أصل مفهوم-الزمان العاميّ" (الفصل 6). ربّ عناوين تشير إلى انقطاع التكشيف الكيانويّ والفراغ إلى مهامّ هرمينوطيقيّة هي لا تعدو أن تكون "توسيعا"(7) لأغراضه؛ وهذه المهامّ هي: أ- إعادة تأوّل البنى اليوميّة للدّازين تأوّلاً زمانيا؛ وب- إعادة تأوّل مشكل التاريخ تأوّلاً زمانيّا؛ وج- إعادة تأوّل المفهوم العاميّ للزمان تأوّلاً زمانيّا.

إنّ غرضنا في هذا الفصل هو استكشاف الفصلين الأولين من القسم الثاني (§§ 46-60) بوصفهما ينطويان على "تأسيس" كيانوي صارم للظاهرتين التين اعتبرهما هيدغر بنيتين هرمينوطيقيتين نموذجيتين عن "مفهومية الدازين"، ونعني "الوجود-نحو-الموت" و"نداء الضمير"، حيث نعثر فيهما على تخريج طريف لمسألتين نقلهما هيدغر من الطرح "الأخلاقي" التقليدي إلى مستوى استشكال "هرمينوطيقي" يتأوّلهما في ضوء براديغم اللغة(8)، في ضرب من إتيقا الأصالة المؤسسة على شكل غير مسبوق من تأويلية العزم. إنّ مسألتيْ الموت والضمير مطروحتان هنا من حيث أنّهما تمثّلان المطلبين الأخيرين من مطالب الانطولوجيا الكيانوية، وذلك قبل الشروع من بعد ذلك ضمن الفصل القادم في الفحص عن طبيعة العلاقة التي صرّفها هيدغر في هذه الحقبة بين هذه الانطولوجيا الكيانوية وإشكالية الزمانية.

* * *

---

(7) Greisch 1994، ص329.

(8) Keller 1999: 167 وما بعدها.

§ 1- الوجـود-الجملـيّ أو الوجـود-نحـو-المـوت بوصـفة آيـة أوّليـة علـى الأصـليّة (die Ursprünglichkeit)

1. 1- «جُملية» (die Ganzheit) الدازين بوصفها صيغة هرمينوطيقية عن «كونية» الإنسان العيانية: الموت وليس «اللوغوس» نموذجا:

إذا كان السياق الذي تُعالج فيه مسألة ما يحدّد بوجه ما طبيعة تلك المعالجة فإنّ علينا أن نجيب في بكر الأمر عن هكذا استفسار: ما الذي أتى بهيدغر إلى الانكباب على مسألة الموت(9)؟ - إنّ عنوان الفقرة 46 (في الامتناع الظاهر لإدراك الوجود-الجمليّ الذي من جنس-الدّازين وتعيينه انطولوجيا) يبيّن صراحة أنّ التلفت إلى مسألة الموت صادر بلا مشاحة عن حاجة داخليّة في البحث الكيانويّ نفسه وليس مفروضا عليه نتيجة أيّ سياق من سياقات الاهتمام التقليديّ بموضوعة الموت. ربّ حاجة هي "الامتناع الظاهر" (die scheinbare Unmöglichkeit) للظفر بتحديد انطولوجيّ للوجود-الجمليّ للدّازين، وذلك كضرب من "المعطى-الأوّليّ" الذي يجدر بنا الانطلاق منه. ولكن ممّا يتأتى هذا النحو من الامتناع؟ - إنّ هذا الامتناع ناتج عن المستوى الذي توقف عنده البحث في أمر العناية: فإنّ المتصفح للحظة البنيويّة الحاسمة في معنى العناية أي مسألة "التقدّم-على-ذاته" (``das ``Sichvorweg) وجدنا أنّ العناية تتعلق دوما بضرب من "ممكن-الوجود"، وذلك يفترض أنه "يبقى (aussteht) دوما في الدّازين شيئ ما، بوصفه ممكن-وجود لنفسه لم يصر بعدُ `` متحققا``. وتبعا لذلك فإنه يكمن في ماهية هيئة الدّازين [نحو من] عدم-الاكتمال الدّائم. إنّ اللاجمليّة (die Unganzheit) تدلّ على بقيّة (einen Ausstand) في ممكن-الوجود." (1926أ، ص236؛ ت. ص. 289).

ما معنى ذلك؟ - إنّ مقصد هيدغر هو الاعتراف بأنّ مقام العناية كما فُسِّر سابقا يعاني من صعوبة حادّة وإنْ كانت صعوبة يمكن تذليلها أي هي "ظاهرة" (scheinbar) فحسب؛ فالدّازين بما هو عناية أي بما هو يجد في ممكن-الوجود قوامه، هو مدعوّ إلى أمرين لا يُعين أيّ منهما على استجلاء جمليّة الدّازين: إنّه إمّا إمكان لم يتحقق وإمّا أنه لم-يعد-موجودا-هنا (Nicht-mehr-da-sein)، وذلك يعني أنّه "يوجد" بقدر ما لا يبلغ إلى "جملته". الوجود = الإمكان = اللااكتمال = اللاجمليّة = امتناع التحديد الانطولوجيّ (نفسه). ومن أجل أنّ ذلك ليس نقصا في ملكة المعرفة وإنّما هو من صميم وجود هذا الموجود نفسه (نفسه، ص236)، فإنّ الطريق الوحيدة التي تتبدّى هنا هي معاودة المساءلة الكيانويّة: فإذا كان الدّازين يتقوّم ضرورة بممكن-الوجود أي من الـ"ليس-بعدُ-موجودا" (das Noch-nicht-sein) وذلك من قِبل أنه يوجد دوما على نمط "السّبق" (das Vorweg)، فإنّ المطلوب هو الظفر بإخراج كيانويّ لكلّ من "السّبق" و"الليس-بعدُ-موجودا" (نفسه، ص237). ولكن أنّى ذلك؟

إنّه هنا تحديدا إنّما ينكشف لنا وجه الحاجة إلى الإقدام على تأوّل معنى الموت. وذلك أنّه هو الوحيد الذي يبدو أنّه يوفر إمكانيّة طريفة للإبصار إلى الدّازين من جهة تسمح بلمّ شتات وجوده في "جملة" واحدة. إنّ خطّة هيدغر تتمثل في محاولة التحديق إلى مقوّمات وجود الدّازين لا من ناحية "ما-ليس-بعدُ-موجودا" وإنما من زاوية "النهاية" (das Ende) التي تُحدق به. وذلك يعني أنه قد خيّر الانطلاق من تأوّل معنى "الجمليّة" (die Ganzheit) من جهة معنى "النهاية" الذي تفترضه. فإذا كانت جمليّة الدّازين لا تُبلغ إلاّ في النهاية فإنّه بات من الخليق بنا أن نستبصر وجوده في اقترانه الظاهر بمعنى "الوجود-في-النهاية" (Zu-Ende-sein) ونسائله من هذه الجهة (نفسه). وذلك يعني النهوض بتأويل كيانويّ صارم لمفهوم الموت.

---

(9) عن المعنى الكيانوي للموت را: Macann 1992 هـ: 229؛ Richardson 1986: 144-145.

إنّ طرافة ظاهرة الموت هو كونها مستثمرة هنا بوصفها علامة على "جُملية" أكثر أصلية من "الكونية" التي تعوّد الفلاسفة من دهرهم الاحتجاج عليها باللجوء إلى التعريف اليوناني للإنسان بواسطة "اللوغوس".

ما هي اللحظات الأساسيّة التي قطعها التأويل الهيدغريّ لمسألة الموت؟ - نحن يمكننا أن نوزّع الفقرات التي نذرها هيدغر للإبانة عن مسألة الموت إلى زمرتين. فأمّا الأولى (§§47-49) فهي نحو من المقال في المنهج الذي يرتّب وجه القول في ظاهرة الموت؛ وذلك أنها تتعلق أوّلاً بالنظر في مدى "تجريبيّة موت الآخرين "كمسلك ممكن لاستكناه معنى الموت الذي يخصّنا (§47)، وثانيا بتدبّر المفهومات الضّروريّة للقول في الموت، وهي "البقيّة" (Ausstand) و"النهاية" (Ende) و"الجمليّة" (Ganzheit) (§48)، وثالثاً بـ"رسم الحدود" (Abgrenzung) التي تفصل التحليل الكيانوي للموت عن التأويلات الأخرى لهذه الظاهرة (§49).

ومن أجل أنّ غرضنا هو أساسا تعقب التحليل الكيانويّ لمسألة الموت فنحن لن نتوقف كثيرا أمام هذه الفقرات المنهجيّة، وسنتخطّاها إلى فقرات الزمرة الثانية (§§50-53)، حيث نعثر على نهوض كيانويّ دقيق وغير مسبوق بمسألة الموت ربّما كان أحد المكتشفات الفلسفيّة الأساسيّة لهيدغر الأوّل ما خلا الزمانيّة. أمّا لحظات هذا التحليل الكيانويّ(10) فهي أربع: أ- ارتسام أوّليّ للطريقة التي بها يتصرّف معنى الموت في البنى الثلاث الأساسيّة للدّازين أي الكيانويّة والعيانيّة والانحطاط (§50)؛ ب- بيان بأيّ وجه تؤدّي يوميّة الدّازين دور حجاب عن البصر بالمعنى الكيانوي للموت (§51)؛ ج- محاولة اضطلاع فينومينولوجيّ بمسألة "يقينيّة الموت" (§52)؛ د- الكشف آخر الأمر عن المعنى الأصيل لـ"وجود-نحو-الموت" (§53).

ونحن غرضنا الآن أن نأتي على تفصيل هذه المطالب. - على أنه يجدر بنا أن نمهّد لذلك باستعادة سريعة للنتائج الأساسيّة للفقرات السابقة. أمّا هذه النتائج فهي ثلاث: -أوّلا أنّ "موت الآخرين" لا يصلح لأن يكون مسلكاً لتجريب إمكانيّة إدراك الدّازين في جملته، وذلك أننا لا نصيب من موت الغير سوى أنّه قد تحوّل إلى جثة أي إلى موجود-قائم (1926أ، ص238)؛ وكما أنّه ليس لأحد أن يموت بدلاً عن غيره كذلك ليس لنا أن نجرّب موت الغير بوصفه بلوغا إلى اكتمال أو جمليّة ما (نفسه، 239-240). - وثانيا أنّ المعنى السائد لمفهومات "البقيّة" (Ausstand) و"النهاية" (Ende) و"الجُمليّة" (Ganzheit) لا تصلح لأن تكون أدوات دقيقة للنهوض بتبيين كيانويّ لمسألة الموت (نفسه، ص141-142)؛ فمفهوم "البقيّة" يفترض أنّ الدّازين من حيث هو ينطوي على معنى "الليس-بعدُ"، هو بمثابة "مجموع" (Summe) ينقصه جزء لم يلحق به بعدُ، والحال أنّ ذلك لا ينطبق على الدّازين وإنّما على الموجود-تحت-اليد؛ إنّ الليس-بعدُ يوجد بعدُ في كلّ مرة في صلب الدّازين وليس شيئاً ناقصاً خارجاً عنه (نفسه، ص242-243). ومن أجل أنّ الدّازين ليس من قبيل "الثمرة" في شيئ فمفهوم "النهاية" التي تُخرجه من حال الليس-بعدُ لا يدلّ ضرورة على "النضج" أو "الاكتمال": فالموت نهاية لا بمعنى إنضاج ما هو فِجٌ أو كمال ما هو ناقص وإنما على نحو أشدّ من ذلك طرافة (نفسه، ص243-244). فما هو المعنى الكيانوي للنهاية؟ - للإجابة عن هكذا سؤال يفترع هيدغر هنا مسلكاً لافتاً للنّظر: إنّ الموت ليس "وجوداً-في-النهاية" (Zu-Ende-sein) وإنّما هو "وجود-نحو-النهاية" (Sein-zum-Ende)، وذلك أنّ موت الدّازين لا يعني أنه اكتمل أو انسحب أو انتهى في آخر الرحلة، بل هو نمط من احتمال الوجود يحمله الدّازين في نفسه منذ أن بدأ يكون ما هو (نفسه، ص245). – وثالثا وأخيرا أنّ التأويلات الأخرى لظاهرة الموت لا توفر مدخلاً وجيهاً لتعقب معناه الكيانوي، وذلك أنها لا ترى في مساءلة الموت غير فحص عن توقف للحياة أو تأمّل أنطيّ في الآخرة أوتعليل ميتافيزيقيّ للشرّ (نفسه، ص246-248). والحال أنّ الوجود نحو الموت ليس مداعاة لـ"تأمّل" بل هو مقام لـ"عزم"(11).

---

(10) Gelven 1970، ص161.

(11) Richardson 1986: 206.

أمّا التحليل الكيانويّ لمسألة الموت فإنّه أبعد ما يكون عن هكذا تأويلات، وذلك أنّه يقصد رأساً إلى إيضاح البنية الانطولوجيّة لهذا "الوجود نحو النهاية" (Sein zum Ende) (نفسه، ص249) الذي يتقوّم به معنى الموت.

2. 1- الموت في مرآة البنى الأساسيّة للدّازين: الإحداق والمقذوفية والانحطاط والقيل والقال:

إنّ غرض هيدغر في الفقرة 50 هو ارتسام أوّليّ للطريقة التي بها يتصرّف معنى "الموت"(12) في البنى الثلاث الأساسيّة للدّازين أي الكيانويّة والعيانيّة والانحطاط. وذلك يعني بالنّظر إلى ما سلف البحث في كيف أنّ معنى الوجود-نحو-النهاية وليس معنى "البقيّة" هو الذي يصلح سياقاً لاستبصار بنى الدّازين الأساسيّة. من أجل ذلك يفتتح هيدغر هذه الفقرة بتذكير حاسم بالمعنى الدقيق للعناية بوصفه المقام الجامع لبنى الكيانويّة والعيانيّة والانحطاط (نفسه، ص249-250).

أ. الموت نمط في احتمال الكيان: "الإحداق" (der Bevorstand)

إنّ تأوّل الموت بوصفه وجوداً-نحو-النهاية وليس وجوداً-في-النهاية قد هيّأ المجال بشكل طريف إلى استكشاف وجه انتظام معنى النهاية في وجود الدّازين بوصفها علامة حاسمة على الكيانويّة. وإنّ أوّل دليل على ذلك هو معنى "الإحداق" (Bevorstand)(13) الذي يأتي هنا بديلاً كيانيّاً عن معنى "البقيّة" (Ausstand) المشار إليه سابقاً.

علينا بدءً الإبانة عن كيف يلتبس معنى الموت بمعنى الكيان نفسه(14). من أجل النهوض بذلك عمد هيدغر إلى عقد تأوّل طريف لمعنى "الليس-بعدُ"، وذلك بإخراجه من مقام "البقيّة" إلى مقام جديد يسمّيه "الإحداق". فما مغزى ذلك؟ - إنّ الليس-بعدُ الأقصى هو النهاية. لكنّ العلاقة مع النهاية ملتبسة: هل هي انتهاء مفاجئ بعد انتظار أم هي نمط من احتمال إمكانيّة الانتهاء يركبه الدّازين منذ أن عرف نفسه؟ هنا يفترع هيدغر معنى كيانوياً للنهاية بموجبه يفهم الدّازين أنّ نهايته ليست حدثاً لا يأتي إلا متأخّراً وإنّما على العكس من ذلك وجه من وجوده يتقوّم به تقوّماً في كلّ مرة. إنّ الدّازين موجود يتناهى أبداً أي يبلغ نهايته أبداً. بيد أنّ ذلك يعني هذه النهاية "تحدق به" أبداً أي تترصّده كإمكان يخصّه. وهكذا ليس الموت ارتداداً في الوجود إلى أقلّه، في أرذل العمر، وإنّما هو ترديد متواصل لإمكانيّة الموت. أن يكون الموت إمكاناً خاصّاً فذلك يعني أنّه جزء أصيل من إمكانيّة الكيان نفسه. وإنّه ههنا ينكشف وجه من الدلالة غريب: إنّ الموت إمكان خاصّ لا مندوحة للدّازين من "أن يضطلع" (übernehmen) أبداً. إنّ

---

(12) عن تخريج داخلي لمسألة "الموت" في **الوجود والزمان**، ر1: Greisch 1994: 266-283؛ عن موقف نقدي، ر1: Schumacher 1999: 90-94.

(13) Richardson 1986: 199؛ Taminiaux 1988: 23.

(14) يقول هيدغر (1926أ: 250-251):" إنّ الوجود-في-النهاية يعني كيانويّا: الوجود-نحو-النهاية. فإنّ الليس-بعدُ الأقصى إنما له طابع شيئ ما **به** (wozu) **يتعلق** (sich verhält) الدّازين. إنّ النهاية تُحدِق بالدّازين. والموت ليس [موجوداً]-قائما لم يوجد-بعدُ، ليس بقيّة أخيرة مردودة إلى الأقلّ، وإنما هو **إحداق**.
[..] إنما الموت إمكانُ-وجود، على الدّازين نفسه أن يضطلع به أبدا. فمع الموت يُحدق الدّازين بنفسه (steht bevor.sich) ضمن ممكن-الوجود **الأخصّ** الذي له. ففي هذا الإمكان يتعلق الأمر بالنسبة للدّازين بالوجود-في-العالم الذي من شأنه فحسب. إنّ موته هو إمكانيّة أنه لم-يعد-يمكن-أن-يوجد-هنا (Nicht-mehr-dasein-könnens). إنّه عندما يُحدِق الدّازين بنفسه بوصفه إمكان ذاته هذا، فإنّه يُحال **بالكلية** على ممكن-الوجود الأخصّ الذي له. مُحدِقاً بنفسه هكذا هو تتحلّ فيه كلّ العلائق مع دازين الغير. [..] ومن حيث هو ممكن-وجود لا يستطيع الدّازين على ذلك أن يتجاوز إمكان الموت. فإنّ الموت هو إمكانيّةُ لا-إمكانيّةِ-الدّازين فحسب. بذلك ينكشف **الموت بوصفه الإمكان الأخصّ الخلو-من-العلاقة، الذي-لا-يُتجاوَز**. بما هو كذلك هو **إحداق** مخصوص. إنّ إمكانيته الكيانويّة تتأسّس في كون الدّازين مفتوح في ماهيته على نفسه وعلى الحقيقة على طريقة سبقٍ-لذاته. وإنّ هذه اللحظة البنيويّة للعناية إنما تجد في الوجود نحو الموت تجسيمها (Konkretion) الأكثر أصليّة."

الموت مهمّة كيانويّة داخليّة وذلك لأنّه يفتح الدّازين على أحد إمكاناته الأخصّ. إنّ الموت بما هو ما-ليس-بعدُ إنّما هو إمكان مُحدِق بالدّازين؛ ربّ إمكان هو بذلك ممكن-وجود لابدّ من احتماله بوصفه نمطاً أصيلاً من علاقة الدّازين مع نفسه.

من أجل ذلك يدفع هيدغر بالتحليل إلى أقصاه حين يبيّن أنّ الموت هو إمكانيّة لا-إمكانيّة الدّازين(15). فما معنى ذلك؟- إنّ الطريف هنا هو أنّ هيدغر يفتّق معنى الموت من معنى الليس-بعدُ أي من الإمكان ثمّ هو يعطف ذلك بمحاولة موازية لتفتيق معنى الموت من اللا-إمكان. من هنا أتى هذا الزعم: الموت هو إمكان اللا-إمكان الثاوي في بنية الدّازين مُذْ وُجد الوجود الذي له. إنّ علينا أن نأخذ اللا-إمكان ههنا ليس بوصفه مجرّد سلب أو ضدّ للإمكان، بل بوصفه على الخصوص نمطاً مخصوصاً وأصيلاً من الإمكان نفسه. إنّ اللا-إمكان أحد أوصاف الإمكان وأحد احتمالاته.

هنا ينقلب تحليل الموت إلى رصد لجملة خصائص هذا الصنف من الإمكان الذي يشتقّ من اللا-إمكان قوامه. فما هي خصائصه؟ - يحصي هيدغر في هذا الإمكان هكذا خصائص: إنّه الأخصّ والخلو من أيّ علاقة مع دازين الغير والذي لا يُتجاوز. أمّا مغزى هذا الإحصاء فهو مضاعف: أوّلاً إيضاح مقوّمات الإحداق بما هو الإسم العامّ لهذا الإمكان؛ وثانياً الظّفر بتوكيد جديد لأصالة مقام العناية الذي خُتم به التحليل التمهيديّ للدّازين، وذلك بالتنبيه إلى أنّ الإحداق ليس شيئاً آخر سوى صياغة أكثر أصليّة للمعنى الأساسيّ للعناية أي معنى "سبق-الذّات": إنّ إمكان الموت بما هو نمط من احتمال الوجود الخاصّ أبداً أي بما هو إحداق مخصوص هو تجسيم أكثر أصليّة لمعنى سبق-الذّات الذي يشدّ مقام العناية. - إنّ في ذلك لآية لنا على وجه الاتساق الحميم الذي يربط بين القسم الأوّل والقسم الثاني من كتاب الوجود والزمان.

ب. الموت واقعة عيانية: المقذوفية (die Geworfenheit)

إنّ فهم الموت بوصفه لحظة أصيلة من معنى الكيان نفسه يجعلنا نتساءل عمّا إذا كان هذا الوجه من الاقتران بين الموت والكيان هو من افتعال الدّازين أم هو معطى لا مردّ له أي من صلب الوجود-في-العالم بما هو كذلك؟

ليست إمكانيّة الموت(16) من الافتعال في شيء؛ وما كان لأحد أن يتزوّد بها كأنْ لم تكن له مذْ صار ما هو في عيانيته. وما هو يعني هنا نمط الوجود-في-العالم العياني الذي به يتقوّم معنى وجوده. إنّ الموت إمكان عياني، ووجه العيانية الأخصّ هو أنّه يكون أبداً قد بدأ في نشر ظلاله على وجودنا مذْ بدا لنا أنّنا نوجد. إنّ معنى الإمكان هنا هو نمط من الوجود العياني الذي يكون قد عاصر بداية وجودنا ولم يكن عنها متأخّراً لا بزمان ولا بأيّ وجه من الوجوه. فما إن ينخرط الدّازين في الكيان حتى يكون موته إمكاناً مفتوحاً. فالموت إمكان أصليّ ونافذ المفعول منذ البداية. هذا النحو من الانخراط العياني في الإمكان الملابس لمعنى الوجود في العالم يسمّيه هيدغر "المقذوفيّة" (Geworfenheit)(17): فإذا كان الدّازين لا يأتي إلى العالم مختاراً بل مقذوفاً به فإنّه لا يموت وقتما يشاء ولو انتحر. وذلك أنّ موته هو إمكان عياني يجرّه في نفسه منذ أن صار ما هو. وإنّ هيدغر ليجد في وجدان "القلق"(18) أوفر آية على نمط احتمال الدّازين لموته كإمكان يُقذف فيه قذفاً منذ البداية. فالقلق ليس خوفاً من هذا الموجود أو ذاك

---

(15) عن تخريج خاص لهذه المسألة، را: Schumacher 1999: 72 وما بعدها؛ Greisch 1994: 281.

(16) يقول هيدغر (1926أ: 251): " بيد أنّ الإمكان الأخصّ، الخلو-من-العلاقة والذي-لا-يُتجاوز، لم يحصل عليه الدّازين بتأخّرٍ وبمناسبةٍ في مساق وجوده.بل ما إنْ يكون (existiert) الدّازين حتى يكون أيضا **مقذوفا به** (*geworfen*) بعدُ في هذا الإمكان.[..] وإنّ المقذوفيّة في الموت إنما تنكشف له بشكل أكثر أصليّة وأكثر نفاذا ضمن وجدان القلق.[..] بذلك يتوضّح المفهوم الكيانوي للوفاة (Sterben) بوصفه الوجود المقذوف به نحو ممكن-الوجود الأخصّ، الخلو-من-العلاقة والذي-لا-يُتجاوَز. "

(17) Richardson 1986: 34.

(18) Taminiaux 1988: 23.

بل هو قلق من الوجود في العالم بما هو عيانية تلقاها منذ أوّل أمره، وذلك يعني من ممكن-الوجود الأخصّ للدّازين. إنّ القلق من الإمكان الأصليّ أي من كونه موجودا مقذوفا به العالم عيانياً هو معنى الموت. إنّ العلاقة بالنهاية لا تعني الانتهاء في آخر الأمر وبمناسبة خارجة عن نطاقنا بل هي ضرب من الاحتمال العياني لهذا "الوجود المقذوف به نحو النهاية" (نفسه، ص251). إنّ المقذوفيّة تعني بذلك نحواً من العلاقة العيانية مع النهاية بوصفها حاضرة بعدُ لدينا. والفرق بين المقذوفية والعيانية أنّ الأولى هي مقذوفية في "العالم"، بينما الثانية هي عيانية "الهُو" اليومي(19).

ج. الموت شكل من "الانحطاط"(das Verfallen)

لقد بقي أن نحدّد الآن بأيّ وجه يتجسّم هذا الإمكان العياني الذي يجعل الدّازين ملتبسا أبدا بموته. إذ لابدّ من طريقة بعينها بها يصرّف الدّازين إمكانيّة الموت في كلّ مرة.

بأيّ معنى يؤدّي الانحطاط دور مقام لظهور معنى الموت؟ ـ لقد تعرضّنا سابقاً إلى معنى الانحطاط(20) ومنزلته من الوجود اليومي للدّازين. أمّا خطّة هيدغر (21) من تدبّره الآن فهي التنبيه إلى أنّ الانحطاط يوفّر للدّازين إمكانيّة يوميّة لاحتمال إمكانيّة الموت وإن كانت إمكانيّة غير أصيلة(22). فالانحطاط ضرب من اللاصالة التي تصيب الدّازين فتنزاح به عن وجوده الأصيل وتقذف به في غياهب الهُمْ الذي لا يملّ التحكم فيه. أمّا كيف يدخل معنى الموت في مقام الانحطاط فهو انبجاس ظاهرة الخوف من اللاأصالة أي من اللاوطن التي تنقلب آخر الأمر إلى ضرب حادّ من القلق من الوجود في العالم بما هو كذلك؛ عندئذ يصبح ممكناً البصر جليّاً بأنّ المُخيف ومن ثمّة المُقلق ليس هذا الموجود أو ذاك بل إمكانيّة الوجود نفسها. إنّ الخوف من اللاوطن في صلب العالم اليومي المنشغل به هو آية يوميّة ومطموسة عن الخوف من اللاوطن الأقصى أي من الموت. هنا يصبح الانحطاط شكلاً للموت اليومي أو شكلاً يوميّاً من الموت وذلك بواسطة الخوف من اللاوطن الذي انقلب إلى وجدان أصليّ للقلق.

بيد أنّه يجدر بنا أن نلاحظ أنّ توضيحات هيدغر تظلّ هنا محدودة ويبقى وجه احتمال الانحطاط لمعنى الموت محفوفاً بالغموض. إنّه من أجل النهوض بهكذا توضيح عقد هيدغر الفقرة 51.

د. الموت في اللغة العادية: "القيل والقال"

في الحياة اليوميّة يكفّ الدّازين عن أن يكون "ذاته" ويتحوّل إلى "هُمْ"؛ وللتوّ يكفّ عن أن يتكلم لغة وجوده ويركب "القيل والقال". إنّ هذا القيل والقال هو الذي ينبغي أن نسائله للظفر بفهم دقيق للكيفيّة التي بها يصرّف الدّازين اليوميّ والعموميّ ظاهرة الموت. أمّا السؤال الهادي فهو هذا:

"كيف كشف الفهمُ الواجد-نفسه الكامن في قيلِ الهُمْ عن الوجود نحو الموت؟" (1926أ، ص252)

---

[19] عن تواشج الصلة بين المقذوفية والعيانية را: Macann 1992 هـ، ص 225.
- أيضاً: Taminiaux 1988: 21.

[20] يقول هيدغر1926أ، ص175: " القيل والقال وحبّ-الاطّلاع والريبة إنما تحدّد طابع الطرق التي ضمنها يكون الدّازين يوميّاً "الهنا" الذي له، الانفتاح الذي من شأن الوجود-في-العالم. هذه الطوابع ليست، من حيث هي تعيّنات كيانويّة، قائمة أمام الدّازين، إنما تشكل كذلك وجوده. إنّه فيها وفي المركّب الذي من جنس وجودها ينكشف ضرب أساسيّ من وجود اليوميّة، هو ما نسمّيه **انحطاط** (das Verfallen) الدّازين."

[21] يقول هيدغر(1926أ: 251-252): " إنّ الدّازين يتوفّى عيانيّاً، طالما هو كائن كيانه(existiert)، ولكن في أوّل الأمر وفي أغلب الأمر على سبيل **الانحطاط**. وذلك أنّ فعل الكيان (Existieren) العيانيّ ليس فقط على وجه العموم وبشكل لامبالٍ ممكنَ-وجودٍ-في-العالم مقذوفا به، وإنما هو دائما أيضاً منغمس بعدُ في "العالم" المنشغَل به. إنّه ضمن هذا الوجود لدى.. المنحطّ إنما يعتلن الخوف من اللاوطن، وذلك يعني الآن من الوجود الأخصّ نحو الموت."

[22] Taminiaux 1988: 24.

لابدّ أن نذكر أنّ القيل والقال هو مقام الفهم الذي من شأن الدّازين اليومي بما هو هُمْ عمومي. ولذلك فالمطلوب هو استكشاف الطريقة التي منها ينهض الهُمْ بوظيفة رفع النقاب عن معنى الوجود نحو الموت. إنّ الموت في الحياة اليوميّة يبدو "ليس-يلافت-للنظر" (Unauffälligkeit) (نفسه، ص235؛ قا: ص 72): "هُمْ يموتون" (man stirbt)(23) في كل حين وفي كل مكان. ولكن من أجل الحديث يتمّ في ضمير الهُمْ فإنّ الذي يموت هو "لا أحد" (Niemand) (نفسه، ص253)؛ وإنّ في الحديث عن الموت في صيغة هُمْ لأبلغ آية على معنى "الريبة" التي كُشف عنها سابقاً (نفسه). ومن أجل أنّ الذي يموت هو لاأحد فإنّ السمة الأولى للنهوض اليومي بمعنى الموت هي "أنّ الهُمْ يعطي الحقّ ويزيد الغواية (Versuchung) إلى حجْب الوجود الأخصّ نحو الموت" (1926أ، ص253؛ ت. ف. ص 308). وأمّا السمة الثانية فهي أنّ هذا الحجب المتواصل لإمكانيّة الموت يبيّن أن وجه انشغال الهُمْ بالموت هو "التهدئة (Beruhigung) الدائمة [من روعه] إزاء بالموت" (نفسه، ص253). إنّ هذه التهدئة من الروع إزاء الموت إنما تهدف في الحقيقة إلى إخراج القلق من الموت من أفق الدّازين وذلك أنّ "الهُمْ ينشغل بتحويل هذا القلق إلى خوف من حدث قادم" (نفسه، ص254)، ومن ثمّة ينتهي بجعل الدّازين "يغترب" (entfremdet) عن ممكن-الوجود الأخصّ له.

كيف يحتمل الدّازين اليوميّ إمكان الوجود نحو الموت؟ - إنّ أبلغ مظهر لهذا الاحتمال هو في رأي هيدغر(24) الهروب الدّائم منه والانحياز عنه ما أمكن. الهروب والانحياز وجهان من ركوب الانحطاط العموميّ للهُمْ والغفول عن وجه الأصالة التي من شأن الدّازين. فالهروب هو هروب من الهُو الأصيل والانحياز انحياز عنه. ولكن أنّى له أن يهرب؟- الهروب يعني لدى الدّازين كلّ نحو من التلفت عن أصالته؛ لذلك فهذا الهروب من الموت هو على وجه الدقة تبديل لمعنى الموت وفهم له على غير وجه الأصالة الذي من شأنه وبسط لحجب موصدة دونه. تبديل المعنى وسوء الفهم والمواراة هي خطط الهُمْ السريّة لمقاومة الوجود نحو الموت والانتصار عليه. هي خطط سريّة لأنّها غير صريحة؛ فالهُمْ لا ينتج "تفكيراً في الموت"، إنّه لا يريد أن يواجه الموت صراحة أبداً. ورغم ذلك فإنّ هذا الهُمْ ينشغل بالوجود نحو الموت على ضرب يخصّه. هذا الضرب من الانشغال هو في رأي هيدغر نحو من "اللامبالاة المطمئنة" (unbehelligten Gleichgültigkeit) إزاء الموت. فكيف يتمّ له ذلك؟ - لنذكّر أنّ اللامبالاة ليست انعدام الانشغال بل هي ضرب من الانشغال؛ إنّها الانشغال الذي يشتقّ من الاطمئنان قوامه. ولكن أنّى يُطمأنّ من الموت؟ - إنّ الاطمئنان من الموت هو في الحقيقة مقاومة صامتة له، وذلك بتحريفه عن معناه وفهمه على نحو لا يفي بأصالته وبشكل يحجبه أصلاً. إنّ اللامبالاة هي بذلك تلفت ثلاثيّ عن الموت: عن معناه الخاص وعن مقامه الأصيل وعن رؤيته في أفق الكيان. ولذلك هي اطمئنان إلى معنى آخر وفي مقام غير أصيل وتطلّع له من وراء حجاب.

هذه العناصر المبثوثة يتأوّلها هيدغر بوصفها "شهادة" على أنّ الهُمْ هو أيضاً متعيّن أبداً بعدُ بوصفه وجوداً نحو الموت. والشهادة هي ما يجعل الإشارة إلى أمر ما ممكنة من غير أن يبرهن على ذلك؛ وذلك يعني أنّ الشهادة عيانيّة دائماً. إنّ الدّازين اليومي أي الهُمْ هو في عيانيته يشهد على أنّه هو أيضاً وجود نحو الموت، وذلك طالما هو يهرب من أمام الموت وينحاز من أمامه. وليس يكون هروب أو انحياز من أمام شيئ إلا وهو يملك بعدُ سطوة ما على الهارب والمنحاز. هو تعيّن بالموت لكنّه تعيّن بالسلب، وذلك أنّه لم يكن ناجماً عن "تفكير في الموت" صريح. وهكذا فاللامبالاة المطمئنة لا يحقّ لها أن تكون علامة على خلوّ البال من خطر الموت بقدر ما هي انشغال ملتبس بإمكانه.

---

(23) Schumacher 1999: 80.

(24) يقول هيدغر(1926أ: 254-255): " إنّ الوجودَ اليوميَّ نحو الموت هو، من حيث هو منحطّ، **هروب** منه دائم. وإنّ الوجود **نحو** النهاية إنما له طابع **الانحياز عنه** المبدّل معناه (umdeutenden)، الفاهم له على غير وجهه والمواري دونه حجاباً.[..] بيد أنّه مع الخوف المنحطّ **من** الموت تشهد يوميّة الدّازين على أنّ الهُمْ نفسه هو أيضاً متعيّن بعدُ أبداً بوصفه **وجوداً نحو الموت**، وذلك حتى حينما لا يتحرّك صراحة ضمن "تفكير ما في الموت". **فبالنسبة للدّازين يتعلّق الأمر أيضاً ضمن اليوميّة الوسطيّة بهذا الممكن-الوجود الأخصّ، الخلو-من-العلاقة والذي-لا-يُتجاوز، وإنْ على نمط الانشغال الذي من شأن لامبالاة مطمئنة** ***إزاء*** **الإمكان الأقصى لكيانه**."

هـ. الانزياح الهرمينوطيقي من "يقين" الأنا أفكّر إلى "يقين" الموجود-نحو-الموت أو مولد "كوجيطو" كيانوي

مازال التحليل ينكبّ في الفقرة 52 أيضاً على طريقة الدّازين اليوميّ في احتمال معنى الموت، وذلك يعني تحليل ما يرسله جهاز "القيل والقال"، بوصفه وسيلة الهُمْ العموميّ في التعبير عن مشاكله، فيما يخصّ الوجود نحو الموت. ونحن رأينا أنّ الهُمْ يصبغ ظاهرة الموت اليوميّة بهالة من اللامبالاة المطمئنة وذلك بسعيه الدؤوب إلى تجريد "هُمْ يموتون" (man stirbt) من كلّ ما يدعو إلى الخوف أو القلق. هذا النحو من محو إمكانية الخوف أو القلق هو حسب هيدغر طريقة مخصوصة في تقديم "يقينيّة الموت" (Gewiβheit des Todes). فما معنى "اليقين" المقصود ههنا وما هي طبيعته؟ ثمّ بأيّ وجه تتصرّف يقينيّة الموت في الدّازين اليوميّ؟

إنّ خطّة هيدغر في استكشاف وجه اليقين الخاص بالموت تقوم على خطوتين أوّلا هي بلورة وجه القول في معنى هذا اليقين؛ وثانياً امتحان ذلك على نمط احتمال الدّازين اليومي لمعنى الموت.

وجه القول في معنى "اليقين"(25) هو تدبّر ما له من صلة سابقة مع مفهومين قويّين هما "الحقيقة" و"الوثوق"، وبيان أنّ اليقين المقصود ههنا لا ينكشف إلا بقدر ما نفلح في استيضاح نمط وجود الدّازين. فأمّا صلة اليقين بالحقيقة فهي تكشف لنا أنّ كلاً منهما ينطوي على دلالة مزدوجة، وينتظم من نفس الطريق: فكلّ منهما هو في أصله يدلّ على "سلوك من شأن الدّازين" لكنّه في كلّ مرّة يتحوّل إلى صفة للموجود(1926أ، ص256). فالحقيقة في أصلها فعل، إنّها "وجود-كاشف" (Erschlieβendsein) لكنّها لا تُرى عادة إلاّ في دلالتها "المشتقة" أي من حيث هي "مكشوفيّة الموجود" (نفسه)؛ كذلك اليقين، فهو في أصله فعل، إنّه "وجود-موقن" (Gewiβsein)، لكنّه سرعان ما ينقلب إلى دلالته المشتقة أي إلى صفة للموجود "اليقينيّ" (gewisses) (نفسه). وأمّا صلة اليقين بمفهوم "الوثوق" (die Überzeugung) فهي تقوم أيضاً على اعتبار "الأمر نفسه" (Sache selbst) المكشوف عنه بوصفه حقاً "وثيقة" (Zeugnis) على ضرب الفهم أي اليقين الذي يجدر به أن يعقده حيال الموجود (نفسه).

إنّ علينا أن نبيّن بأيّ وجه ينطوي اليقين بالموت على هكذا تصريف. إنه رغم أنّ اليقين بالموت ليس عرضاً وإنّما هو "يقينٌ-للدّازين" (Daseinsgewiβheit) جدُّ مخصوص (نفسه)، فإنّ الدّازين اليوميّ يحرص دائماً على "التعتيم" (Verdeckung) عليه، وذلك يعني من جهة الحقيقة أنّ هذا الدّازين يوجد أبداً في نطاق "اللاحقيقة"؛ بيد أنّ اللاحقيقة لا تعني هنا اللايقين أو الشكّ وإنّما "أنْ-يُعدّ-حقاً" ما ليس كذلك أي "ما-ليس-بمطابق" (unangemessenes) (نفسه، ص257).

"إنّ اليقين اللامطابق إنّما يحتضن (hält) ما هو موقن به في نطاق التعتيم" (1926أ، ص257).

إنّ ما يميّز الدّازين اليومي أي الهُمْ العموميّ هو إذن أمر مضاعف: فبقدر ما هو موقن بالموت هو يعتّم عليه. ولكن علام يؤسّس هذا اليقين؟ – إنه إذا أخذنا الهُمْ في يوميّته فثمّة فيه ما يدعونا إلى اعتبار أنّ هذا اليقين مجرّد "يقين امبريقيّ"، فما أكثر ما يتأكد في كلّ يوم بأنّ أحدهم قد مات وأنّ الموت واقعة تقع أبداً. ولكن لئن كان هذا اليقين الامبريقيّ نافعاً في تنبيه الدّازين إلى الموت فإنّه أقلّ نفعاً في إيضاحه الموت "ما هو" أصلاً (نفسه). وعلى ذلك فإنّ اليقين الامبريقيّ بالموت إنّما هو من زاوية أخرى "يشهد ظواهريّاً" (bezeugt phänomenal) على أنّ الموت لا ريب فيه من حيث هو الإمكان "اليقين" (نفسه، ص258). إنّ اليقين الامبريقيّ شهادة ظواهريّة على يقينيّة الموت وإن لم يكن إيضاحاً فينومينولوجيّاً لماهيته.

---

(25) قد وجد بعض الباحثين ههنا نحوا من القلب للكوجيطو الديكارتي، را: Schumacher 1993: 83؛ Greisch 1994: 281.

ثمّة وجه آخر من نهوض الهُمْ بيقينيّة الموت: إنّ الموت إذا كان حتماً فإنّه لم يحدث بعدُ. إنّ الموت واقعة مؤجّلة دائماً. وإنّ التأجيل لنوع طريف من التعتيم على الإمكان الأخصّ للموت:

"إنّ الهُمْ إنّما يعتّم على أخصّ ما في يقينيّة الموت، أنه ممكن في كلّ لحظة. وإلى يقينيّة الموت ينضمّ لاتعيّن متاه." (1926أ، ص258)

إنّ الهُمْ يحاول أبداً ألاّ يحدّق في وجه الموت، وذلك بدفعه الدّائم خارج مداره. إنّه ينظر إليه بوصفه حدثاً لئن كان يوشك أن يقع فهو لم يحدث بعدُ. وإنّ لاتعيّن متى يحدث هو الخاصيّة الثانية لهذا الاحتمال اليوميّ للموت بعد اليقين. بيد أنّ لاتعيّن متاه لا يعني أنّه لاشيئ، بل فقط أنّه ممكن في كلّ لحظة. إنّ لا في اللاتعيّن ليست مجرّد سلب، بل هي تشير إلى حيلة الدّازين اليوميّ في التلفت عن الموت والانشغال دونه (نفسه).

وهكذا فإنّ الهُمْ يحتمل الموت احتمالاً مرهقاً بخاصيتين متعاندتين: فهو من ناحية الإمكان يقين لكنّه من ناحية المتى لامتعيّن. وعلى ذلك فإنّ الدّازين اليومي يفلح دائما في أن يملأ الفراغ الذي يخلفه الموت، وذلك يعني في تجريد اليقين من جدّته واللاتعيّن من حدّته. فأمّا اليقين فيحوّله إلى بديهيّة عموميّة لا تدعو إلى السؤال، وأمّا اللاتعيّن فيعيّنه بواسطة كلّ المشاغل اليوميّة.

ورغم ذلك فقد تبيّن لنا أنّ الدّازين اليوميّ ليس بعيداً تماماً عن احتمال الوجود نحو النهاية الذي يقوّم معنى الموت وإن كان يحرص على التعتيم عليه في كل مرة. وذلك أنّه إذا كان الدّازين اليومي "يتحاشى" إمكان الموت أبداً فإنّه يبقى في قراره "وجودا لاأصيلاً نحو الموت" (ein uneigentliches Sein zum Tode): إنّ ضعف الاحتمال اليوميّ للموت يكمن في لاأصالته فحسب (نفسه، ص259). والحال أنّ "اللاأصالة إنّما لها في أساسها أصالة ما [تظلّ] ممكنة" (1926أ، ص259).

من أجل ذلك فإنّ المطلوب فيما يلي هو البحث عن مقام يكون خليقاً بأن يجعل الدّازين ينعتق من سطوة اليوميّة ومن خطّة الهُمْ العموميّ في تخريج مسألة الموت، وأنْ يكشف من ثمّة عن المفهوم الكيانويّ الأصيل لظاهرة الموت من حيث تجد في معنى الوجود نحو النهاية قوامها.

3. 1 - المعنى الأصيل للـ«وجود- نحو- الموت»: استباق الإمكان أو «الحرية نحو الموت» (Freiheit zum Tode)

لقد بات واضحاً الآن من أيّ مسلك يجدر بنا أن نأخذ في استيضاح المعنى الأصيل للموت، وذلك بعد أن تمّ الفراغ من حصر الخصائص الأساسيّة للموت، ونعني:

"أنّ الموت من حيث هو نهاية الدّازين إنّما هو إمكانه الأخصّ، الخلو-من-العلاقة، اليقين وبما هو كذلك اللامتعيّن، الذي-لا-يُتجاوَز" (1926أ، ص258-259).

إنّ مهمّة البحث الآن هي بلورة نمط الوجود الذي من خلاله يتمكن الدّازين من احتمال إمكان الموت احتمالاً أصيلاً. وإنّ هذا النمط من الوجود هو ما يسمّيه هيدغر "الوجود الجمليّ" المبحوث عنه في هذا الموضع من كتابه. ونحن نعرف منذ الآن أنّ معنى الوجود الجمليّ للدّازين قد انكشف مقترنا بتحديد الموت بوصفه وجوداً نحو النهاية.

إنّ هيدغر قد أتى إلى النهوض بهكذا مطلب في الفقرة 53، ونحن نزمع الآن على تفحّصها. وأوّل صعوبة تعترضنا هنا هي كيف نفلح في إخراج الدّازين من طابعه اليوميّ أين هو في أغلب الأحايين مقيم. ولكن أنّى لنا أن ننقل البحث من الصراط اللاأصيل لليوميّة إلى الصراط الأصيل للوجود

نحو النهاية؟ - إنّ الحلّ الهيدغريّ هو في إجراء "اشتراع كيانويّ (existenzialer Entwurf) لوجود أصيل نحو الموت" (1926أ، ص260). فما معنى هذا الاشتراع؟ وبأيّ وجه هو ينهض بتحديد صارم للبنية الكيانويّة للموت؟

إنّ الاشتراع هو فهم للموت بوصفه وجوداً في علاقة حادّة مع الإمكان الأخصّ للدّازين دون هروب منه أو تعتيم عليه. ولكن ما معنى التعلّق بإمكان ما؟ إنه ضرب من "الانصراف" (Aussein) الحادّ إليه. على أنّه ينبغي أن نفرّق هنا بين تحقيق الإمكان في سياق الانشغال بالموجود تحت اليد واحتمال الإمكان في نطاق مسألة الموت. وذلك أنّ تحقيق الممكن من حيث هو موجود تحت اليد هو نحو من "محو" الإمكان وذلك بجعله "تحت اليد" أو "متوفّراً" أي "ممكنا لـ.. " أو "صالحا لـ.. "(um-zu). والحال أنّ إمكانيّة الموت ليست مطلباً للتحقيق، وذلك أنّ الانتحار يحرم الدّازين للتوّ من مقام الكيان الذي فيه وحده يمكن له أن يأتي إلى الوجود نحو الموت. من أجل ذلك فالموت لا "يُفهم" ولا "يُرتسم" ولا "يُسلك إزاءه" إلاّ بوصفه إمكاناً (نفسه 261).

هل يعني ذلك أنّ العلاقة الوحيدة مع الإمكان هي "الانتظار" (Erwarten)(26)؟ - ليس للانتظار أن يفي بغرضنا، وذلك أنّ من طبيعة الانتظار أن يحدّق بالممكن من جهة "متى" و"كيف" يصبح قائم-الوجود عنده. كذلك فإنّ كلّ انتظار يبقى مشدوداً إلى ما هو واقع بعدُ لمقايسة الممكن عليه (نفسه، ص262).

فما هو نمط الوجود نحو إمكان الموت إذن؟ - إنّ الخاصيّة الحاسمة لهذا النمط هو أنّه ينبغي أن يكشف عن الموت في كلّ مرّة بوصفه إمكاناً فحسب، بحيث إنّ العلاقة معه هي أبداً وجود نحو الإمكان.

إنّ غرض هيدغر(27) هنا هو تفتيق معنى طريف للإمكان بحيث يصبح في المقدور أن نفهم طبيعة الصعوبة الخاصة التي تلتبس بإمكانيّة الموت. - إنّ المطلوب هو أن نكفّ عن النظر إلى الإمكان من زاوية ثنائيّة الممكن والفعليّ (Wirkliches)، وأن نشرع في استفهامه من جهة الإمكان واللاإمكان (Unmöglichkeit). فالموت من حيث هو نمط من "الوجود نحو النهاية" هو إمكان وجه الوجود له أنّه في عين الوقت لاإمكان. إنّه ما يفتح الكيان على لاإمكانيته. إنّ الدّازين في كلّ مرّة يستبق إمكانيّة موته، ولكن من غير أن يعني ذلك أنّه يفتعل موته أو يلقي بنفسه إلى التهلكة؛ الاستباق(28) هو أساساً استباق في الإمكان. هذه العبارة الطريفة تعني أنّ الدّازين مذ صار ما هو إنّما هو في استباق دائم لإمكانيّة موته: إنّه يحمل في نفسه إمكانيّة موته لا كبذرة لم يحن بعدُ زرعها وإنّما كأفق يحدّق منه إلى وجوده أبداً. الاستباق إذن نمط مخصوص من الاستعداد الأصليّ للموت، لكنّه استعداد وجه الخصوصة فيه أنّه استعداد لا يعقبه تحقيق. بل هو استعداد يظلّ أبداً في طور الاستعداد نعني في طور الإمكان.

فإذا صحّ لنا ذلك انكشف من أيّ طريق استعاض هيدغر عمّا اعتاده المتفلسفة من المقابلة بين الإمكان والفعل بالمواشجة بين الإمكان واللاإمكان: إنّ الاستباق هو نمط ولوج الدّازين إلى ضرب الوجود نحو الموت الذي يخصّه؛ ولكن من جهة ما هو ولوج نحو إمكان الموت هو بعين القدر ولوج نحو لاإمكان الكيان. فالموت لا يكون ممكنا إلاّ بقدر ما يختلط الكيان بعدم الإمكان. إنّ إمكانيّة الموت هي

---

(26) Schumacher 1999: 88.

(27) يقول هيدغر (1926أ: 262):" إنّ هكذا وجودا نحو الإمكان نحن نحدّه اصطلاحا بوصفه **استباقا في الإمكان** (Vorlaufen in die Möglichkeit).[..] وإنّه كلما فُهم هذا الإمكان بأقلّ غموضة، كلما نفذ الفهم بأكثر صفاء إلى الإمكان **بوصفه إمكانَ لا-إمكان الكيان بعامّة**. إنّ الموت من حيث هو إمكان لا يهب الدّازين شيئا يكون له "فاعلا" (Verwiklichendes) ولا شيئا يمكن أن **يكونه** هو نفسه من حيث هو فعليّ (Wirkliches). إنه إمكانُ لا-إمكان كلّ سلوك إزاء.. وكلّ [فعل] كيان (Existierens). [..] إنّ الوجود نحو الموت من حيث هو استباق في الإمكان إنما **يمكّن** (*ermöglicht*) قبلاً هذا الإمكان ويجعله بما هو كذلك [إمكانا] حرّا.
إنّ الوجود نحو الموت إنما هو استباق في ممكن-وجود الـموجود الذي نمطُ وجوده هو الاستباق ذاته. "

(28) Taminiaux 1988: 25.

عدم إمكانيّة الكيان بعامّة. وهكذا فالاستباق في الإمكان هو في نفسه استباق في اللاإمكان. بيد أنّ ذلك لا يعني نحواً من التفويت في الكيان سبهللاً. إنّ المقصود هو أنّ الوظيفة الأساسيّة للوجود نحو الموت بما هو استباق هو "تمكين" إمكانيّة الموت نعني جعلها ممكنة بوصفها الإمكانيّة الأخصّ التي من شأننا. بهذا التمكين تصبح إمكانيّة الموت إمكانيّة "حرّة". ومعنى الحريّة هنا هو ألاّ تكون محجوبة بضجيج القيل والقال اليوميّ للهَمْ حول الموت. إنّ معنى الحريّة هنا كيانويّ: إنّ إمكانيّة الموت حرّة أي منطلقة إلى نمط الوجود الذي يخصّها من غير أن يعتّم عليها أو يحول دونها أيّ وجود عموميّ. أمّا ما يجعل هذه الحريّة ممكنة فليس شيئاً آخر سوى الاستباق نفسه: إنّ الاستباق في الإمكان هو الذي يجعل الولوج إلى الوجود نحو الموت واحتماله على الحقيقة ممكناً. بيد أنّ هذا الاستباق ليس فعلاً خارجيّاً نرتقي إليه، إنه على العكس من ذلك نمط وجود حميم لموجود معيّن هو الدّازين.

ولكن إذا كان هذا معنى الاستباق فما هو الدور الدقيق الذي من شأنه في تصريف الخصائص الأساسيّة المشار إليها سابقاً لإمكان الموت؟ – نحن رأينا إلى هذا الإمكان كيف ينتظم بوصفه الإمكان "الأخصّ" و"الخلو-من-العلاقة" و"الذي-لا-يُتجاوز" و"اليقيني" و"اللا-متعيّن". إنّ علينا الآن أن نعرف ما هي مقوّمات الاستباق حتّى يصبح "فهما خالصا"(reinen Verstehen) لإمكان الموت بخصائصه المشار إليها (نفسه، ص263).

فأمّا معنى أنّ الموت إمكان "أخصّ" فهو يتوضّح عندما نفهم أنّه بالاستباق إنّما يبقي الدّازين "منتشلاً" (entrissen) من قبضة الهَمْ: إنّ الاستباق ضرب من الانتشال للدّازين من الهَمْ الذي يوجد يوميّاً في نطاقه (نفسه، ص263). - وأمّا معنى أنّ الموت إمكان "خلو-من-العلاقة" فالمقصود به هو التنبيه إلى الطابع "المتفرّد" (einzelnes) للموت: إنّه واقعة لا يشاركنا فيها أحد. ليس في الموت شريك ولا علاقة مع أحد. ولذلك فالاستباق إنّما يؤدّي دور "التفريد" (Vereinzelung)، و"إنّ هذا التفريد إنّما هو طريقة في استكشاف ''الهنا'' (Da) من أجل الكيان " (نفسه، ص263). وذلك " أنّ الدّازين لا يمكن أن يكون على الأصالة إلاّ ذاته" (نفسه). - وأمّا معنى أنّ الموت إمكان "-لا-يُتجاوَز" فينكشف حين نبصر أنّ الاستباق هو على عكس الوجود نحو الموت غير الأصيل لا يتحاشى الطابع اللامتجاوَز للموت بل هو " يهب نفسه له بحريّة" (gibt sich frei für sie) (نفسه، ص264). ربّ هبة تجعل الدّازين يكتشف "مهمّة-ذاته" (Selbstaufgabe) فإذا هو قد تخلّص من كلّ "صيغة متخشّبة" (Versteifung) عن كيانه (نفسه). وإنّ الدّازين الذي يستطيع أن يحدّق بنفسه من زاوية "النهاية" لهو دازين أفلح في أن يكون دازين جُمليّاً أي مستجمعاً نفسه في ممكن-الوجود الجمليّ الذي يخصّه (نفسه). - وأمّا معنى أنّ الموت إمكان "يقين" فهو يتوضّح حين نرى إلى أنّ "يقينيّة" الموت منبثقة من "حقيقة" الوجود نحو الموت: فالحقيقة بما هي "انفتاح" (Erschlossenheit) وجود الموجود هي ما يمكّن الدّازين من جعل الإمكانيّة اليقينيّة للموت إمكانيّة خاصّة. إنّ يقينيّة الموت معنى لا يُستبصَر إلاّ في مقام الحقيقة أي مقام انفتاح الوجود نحو الموت بوصفه ممكن-الوجود الأخصّ(29). ولذلك فاليقين المقصود ليس "يُحتسب" (errechnet) بواسطة حالات الوفاة التي تعترضنا وذلك أنّ هذا اليقين لا يتعلّق بموجود-قائم (نفسه): إنّ اليقين بالموت يقين "من جنس آخر وأكثر أصليّة من كلّ يقين متعلّق بالموجود الملاقي داخل العالم" (نفسه، ص265). - وأخيراً فإنّ معنى أنّ الموت إمكان "غير متعيّن" (unbestimmt) فهو ينكشف حين نلاحظ من أيّ جهة يكشف الاستباق أنّ الدّازين من حيث هو وجود نحو الموت هو ينفتح " على تهديد (Bedrohung) دائم منبثق من الهنا نفسه الذي له" (نفسه). أمّا المقام الكيانويّ الذي يحتضن هذا التهديد الدّائم فإنّه مقام "القلق"، فهو وحده الذي يبقي الدّازين "أمام العدم(Nichts) الذي من شأن اللاإمكان الممكن الذي لكيانه" (نفسه، ص 265-266). وهل اللاّ-تعيّن إلاّ احتضان حميم لعدم-الإمكان بوصفه عدماً خاصّاً؟

(29) يقول هيدغر 1926أ، ص264؛ت.ف.ص 319: " إنّ انفتاح الإمكان إنما يتأسّس ضمن التمكين المستبق. فأنْ يمسك [الدّازين] ذاته ضمن هذه الحقيقة، نعني أن-يكون-موقنا بالمنفتح (Erschlossenen)، فذلك هو ما يدّعيه الاستباق في بكر الأمر وعلى حقّ ".

- إنّ المفهوم الأخير الذي يبلغ إليه هيدغر ههنا بوصفه التخصيص الدقيق للاشتراع الكيانوي لوجود خاصّ نحو الموت هو مفهوم "الحريّة نحو الموت" (Freiheit zum Tode) (نفسه، ص266). فما معنى ذلك؟ - لنسجّل أوّلاً طرافة ظهور مفهوم الحريّة في هذا الموضع. ووجه الطرافة أنّ الحريّة لا تُحمل هنا على أيّ محمل عمليّ بالمعنى التقليديّ؛ إنّها مفهوم كيانويّ-انطولوجيّ صارم. أمّا ما تعنيه الحريّة من حيث هي حريّة-نحو-الموت فهو أنّها استباق يكشف للدّازين كيف يجدر به أن يفلت من ربقة الهُمْ إذا ما أراد لنفسه فوزاً بالإمكان الأخصّ الذي له. وأمّا ملامح هذه الحريّة فهي حريّة " هَويَّة [من الهوى]، متحللة من أوهام الهُمْ، عيانيّة، موقنة بنفسها وقلِقة " (نفسه).

ولكن ما قيمة هذا الاشتراع الكيانوي للاستباق وإيضاحه بوصفه "تمكيناً للإمكان" (نفسه) الذي يمثّله الموت؟ وبعبارة أكثر دقة: " إنّ الإمكانيّة الانطولوجيّة لممكن-وجودٍ-جُمليّ خاصّ بالدّازين لن تعني شيئاً طالما أنّ ممكن-الوجود الأنطيّ المنبثق من الدّازين نفسه لم يُبرهَن عليه" (نفسه، ص266). وهكذا بات واجبا على التحليل الكيانويّ أن يخوض فيما يلي بحثاً جديداً عن "شهادة" (Zeugnis) قد يهبها الدّازين، لا على نحو كياني (existenziell) فقط وإنّما "يستوجب-"ـها من نفسه، أي تكون "مشهوداً عليها" (bezeugte) من قِبل الدّازين ذاته (نفسه، ص267).

وهكذا فبعد إيضاح "الإمكانيّة الانطولوجيّة" للوجود الأخصّ للدّازين بات مطلوبا الآن توفير استبصار دقيق لممكن-وجودٍ "مشهود عليه" خاصّ به بعين القدر وفي صلب واحد.

§ 2- الضمير، ممكن-الوجود الأصيل: أو في "شهادة كيانية" (existenzielle Bezeugung) على الوجود الأصيل

1. 2- تخريج هرمينوطيقي لـ»صوت الضمير«:

بعد تحليل معنى الموت بوصفه ما يمدّنا بالدّازين في-جملته (§§46-53 من الوجود والزمان)، يشرع هيدغر منذ الفقرة 54 في عرض مسألة الضمير بوصفها "شهادة" كيانية عن نمط الوجود الأصيل الذي من شأنه(30). إنّ نكتة البحث قد انتقلت بذلك من إبراز طابع الجمليّة إلى التكشيف عن مطلب الأصالة في هذا الموجود الذي هو نحن. ولكن ما وجه الطرافة في هذا الانتقال؟

- إنّ علينا أن ننبّه هنا إلى عودة مسألة هامّة إلى البروز من جديد (هيدغر 1926، ص 267)(31)؛ ونعني مسألة "الهُويّة" (die Selbstheit): إنّه لا يكفي أن يتعلّم الدازين من إمكانية الموت أنّه موجود ينهض بوجوده في كل مرة نهوضاً جمليّاً، بل عليه أن ينفذ إلى حيث ينبثق معنى أنّه هوهو؛ ربّ مطلب يتحقق في رأي هيدغر عند مقام الضمير. ولذلك فوجه الطرافة في تأويل هيدغر لمسألة الضمير بوصفها يمكن أن تمدّنا بنحو من "الشهادة" على أصالة الوجود الذي من جنس الدازين، إنما هو محاولته تخريج الضمير على أنّه ضرب مخصوص من احتمال الهوهوية التي من شأن الدازين، وإنّ ما يزال احتمالاً أوّليّاً. وهو أوّليّ ليس فقط من أجل أنّ مسألة الهوية لم تظهر منذ أن لاحت لوحاً سريعاً في الفقرات 25-27 من كتاب الوجود والزمان، وحيث تبيّن أنّ الدازين اليومي لا يعرف من الهوية غير الهُمْ (هيدغر 1926، ص 114-130)، وإنما لأنّ الضمير ما هو سوى مشهد من ظاهرة أكثر أصالة منه لن تأخذ في الانبجاس إلا في الفقرة 65، نعني ظاهرة الزمانية.

وعلى ذلك فإنّ الضمير بحدّ ذاته هونمط من الوجود به يستطيع الدّازين أن يفلت من ربقة الهُمْ وأن ينحت لنفسه وجهاً من الهوية تخصّه. إنّه "تغيير كياني" (existenzielle Modifikation)(32) ينقله من "الهُو-الهُمْ"(Man-selbst) إلى "وجود-الهو (Selbstsein)الأصيل"؛ ولذلك فالضمير هو

(30) عن التأويل الكيانوي للضمير را: Macann 1992 هـ: 230-231؛ Taminiaux 1988: 26.
(31) Greisch 1994، ص 285.
(32) عن الفرق بين "الكياني" و"الكيانوي" قا: Macann 1992هـ: 218، 236.

قرار واختيار: "قرار ذاتيّ" (Sichentscheiden) من أجل "استرجاع اختيار" (Nachholen einer Wahl) يكون الهُمْ في كل مرة قد سدّ السبيل إليه، وذلك يعني من أجل "اختيار هذا الاختيار" (Wählen dieser Whal) مرة أخرى(هيدغر 1926، ص268)(33).

إنّ المطلوب الآن هو التنبيه على سبيل الضمير كيف هو يوفر بعدُ شهادة على نمط الهوهوية التي من جنس الدازين.

يقول هيدغر: " إنّ ما نزعمه ضمن التأويل التالي بوصفه هكذا شهادة، إنما هو معروف من التفسير-الذاتي اليوميّ للدازين بوصفه صوت الضمير. " (هيدغر1926، ص268)

إنّ معنى التأويل هنا هو تخليص معنى الضمير من كلّ التفسيرات النفسانيّة أو البيولوجية أو اللاهوتية، والانصراف إلى مباحثة كيانوية لأسسه وبناه، وذلك في ضوء مقصد انطولوجي-أساسيّ صريح يشدّ هذه المسألة إلى مقام الفلسفة(34) الأخصّ ونعني البحث في معنى الوجود (هيدغر1926، ص268-269). هنا يبرز الضمير "بوصفه (als) ظاهرة من شأن الدازين" وذلك يعني "يوجد" وهو "واقعة" (Factum) مصاحبة لوجود الدازين في كيانه العياني. بذلك فقط يصبح الضمير قابلاً للتأويل الكيانوي، نعني يصبح مستوفياً للمقام الموجّه للدّازين وبناه الأساسيّة: مقام "الانفتاح" وبناه الأربع الوجدان والفهم والانحطاط والكلام (نفسه، ص269).

أمّا الخيط الهادي الذي اتّخذه هيدغر وسيلة للنهوض بتأويل الضمير فهو معنى "النداء" (der Ruf) التي تنطوي عليها عبارة "صوت الضمير". ومن البيّن أنّنا هنا بصدد استثمار طريف لإحدى البنى الكيانوية المؤلفة لوجود الدازين، ونعني بنية الكلام (die Rede) من حيث أنّ "النداء" هو"ضرب من الكلام" (1926، ص269). ولكن "من ينادي"؟(35) وما معنى النداء ونحو أيّ طرف وبأيّ وجه يكون نداء؟ - إنّ النداء (der Ruf) إنما هو "دعوة" (der Anruf) الدازين نفسه إلى "ممكن-الوجود" الذي يخصّه. أمّا وجه النداء فهو "استدعاء"(der Aufruf) الدازين إلى ما يسمّيه هيدغر بعبارة متوعّرة "الوجود-المَدين"(Schuldigsein). فإذا تحقّق انكشاف معنى الضمير بوصفه نداء مضاعفاً نحو الوجود الأصيل وعلى نمط الوجود المدين، أمكن حسب هيدغر أن نخلص إلى استبصار صنف الاختيار المبحوث عنه، اختيار وجود-الهُو، وهو ما أشار إليه هيدغر بعبارة طريفة هي العزم (die Entschlossenheit) (1926، ص269-270).

وهكذا فإنّ مطالب هذا المدار من البحث قد تتوزّع كما يلي: أوّلاً ما هي الأسس الكيانوية والانطولوجية للضمير؟(§55)؛ وثانياً ما هي الطبيعة الخاصة بنداء الضمير؟ (§§56-58)؛ وثالثاً فيم يكمن الفرق بين التأويل الكيانوي والتفسير العاميّ للضمير؟(§59)؛ ورابعاً وأخيراً بأيّ معنى يتأوّل هيدغر "العزم" بوصفه البنية الكيانوية الأخيرة في مقام الضمير؟ (§60).

---

(33) علينا أن نتساءل: إلى أيّ حد استطاعت "فينومينولوجيا" هيدغر أن تتخلص من أصلها "الكياني"؟ را: Richardson 1986: 202.

(34) لقد آثرنا التذكير بذلك أخذا بالتعليق الذي ضمّنه هيدغر لنسخته الخاصّة عند عبارة "بحث" التي وردت في نهاية الفقرة التي اقتطفنا منها الشاهد المذكور. قال (1926، ص444؛ت.ف.ص324، الهامش): " هذا [يتمّ]الآن بأكثر جذرية انطلاقا من ماهية التفلسف. "

(35) Taminiaux 1988: 26.

2.2 - ما هي الأسس(36) الكيانويّة والانطولوجيّة للضمير؟(55§)

نعني بالأساس الكيانوي ما به يتقوّم وجود الدازين بوصفه ليس من جنس الموجودات القائمة داخل العالم؛ وبالأساس الانطولوجي ما به يتقوّم الدازين بوصفه الموجود الذي جعل من العناية بالسؤال عن معنى وجود الموجود جزء مكوّناً لماهيته. ونحن علينا الآن أن نفحص بأيّ وجه يمكن لظاهرة الضمير أن تؤدّي دوراً كيانويّاً وانطولوجياً في تقوّم وجود الدازين.

أمّا إيضاح هيدغر لأسس الضمير فنحن يمكن أن نسجّل فيه لحظتين: أوّلاً منزلة القول في مسألة الضمير؛ وثانياً كيف يتأسّس الإمكان الكيانوي لولوج الدازين إلى مقام الضمير؟

1) منزلة القول في مسألة الضمير - إنّ اللافت للنظر هو أنّ هيدغر قد افتتح القول في الضمير بالتوكيد على أنّ نقطة الانطلاق في تحليل الضمير هو وظيفة الفهم التي يؤدّيها: " أنّه بوجه ما يهب للمرء شيئاً ما للفهم" (1926، ص270). وذلك يعني أنّ طرح مسألة الضمير إنّما ينقاد رأساً جهة مطلب كيانوي وانطولوجيّ صريح ألا وهو مطلب الفهم، نعني فهم وجود الموجود. وبالنسبة للدازين يعني ذلك فهم "وجود الهنا" أي الوجود-في-العالم الذي يخصّه. من أجل ذلك ينبّه هيدغر إلى أنّ الضمير من حيث هو فهم إنّما هو بنية من البنى الأساسيّة للمقام المؤلف لوجود الدازين ونعني مقام "الانفتاح" (Erschlossenheit)، وذلك على قدم المساواة مع البنى التي سبق أن عُرضت، وهي بخاصة الوجدان والفهم والكلام والانحطاط.

ولكن ما منزلة القول في الضمير عندئذ؟

يقول هيدغر: " إنّ تأويل الضمير لن يوسّع فقط على الأرجح من التحليل السابق لانفتاح الهنا، وإنما سوف يدركه بأكثر أصليّة بالنظر إلى الوجود الأصيل للدازين" (1926، ص270).

إنّ اللافت للانتباه في هذا الشاهد هي عبارة "بأكثر أصليّة": فإنّ هيدغر ما فتئ ينبّه إلى أنّ الانتقال إلى التكشيف عن بنية كيانوية جديدة ليس تطبيقاً على حالة جزئية أو إضافة لحلقة أخرى من سلسلة الكيانويات، وإنما هو تدشين لمستوى من المباحثة "أكثر أصليّة" من سابقيه. ولكن ما هو مقياس الأصليّة هنا؟ - إنّه ليس شيئاً آخر سوى الوجود الأصيل للدازين نفسه، الذي صار عليه الآن "أن يشهد" (bezeugnen) على وجوده(37). وهكذا فإنّ علينا أن نوضّح بأيّ معنى يكون القول في الضمير أكثر أصليّة أي أكثر فتحاً لانفتاح الهنا الذي منه يستمدّ الدازين أصالته. ولكن ذلك يستوجب أن نجيب على هذا السؤال: كيف يتأسّس الإمكان الكيانوي لولوج الدازين إلى مقام الضمير؟، فليس يمكن أن نفهم وجه أصليّة الضمير من غير أن نعرف قبلاً بأيّ وجه يتسنّى للدازين أن يتملك هذا المقام.

2) كيف يتأسّس الإمكان الكيانوي لولوج الدازين إلى مقام الضمير؟ - يوضح هيدغر هذا الولوج في لحظتين: أوّلاً تشخيص الوضع الذي لدنه ينشأ أوّل الأمر الإمكان الكيانوي للضمير، ونعني وضع الدازين اليومي من حيث هو لا يسمع غير صوت الهُمْ؛ وثانيا التكشيف عن طريقة إفلاح الدازين في اكتشاف صوت الضمير والشروع في الإنصات إليه.

- يذكّر هيدغر بأنّ الدازين اليومي لا يفهم انفتاح الهنا الذي به يتقوّم وجوده سوى ممّا يظفر به من الانشغال الأداتي بالعالم. إنّه يجد نفسه في عالم منشَغل به وإنّه في سياق ذلك هو يفهم إمكانات وجوده. وهكذا فما يعرفه الدازين عن نفسه هو ما يوفره التفسير العمومي للهُمْ عن هذا الوجود. ولكن ما

(36) من المفيد أن ننبّه هنا إلى أنّ هيدغر (1926، ص444) قد علّق في نسخته الشخصيّة على عبارة "أسس" (Fundamente)بعبارة "أفق"(Horizont)؛ ونحن قد نتأوّل ذلك بالإشارة إلى أنّ ما قام به هيدغر في الفقرة 55 ليس تأسيسا بالمعنى التقليدي أي تحديدا للمبادئ التي تجعل ظاهرة ما ممكنة أو مبرّرة (كما لدى كانط)، وإنما فتحا للأفق الذي داخله يصبح مقام الضمير مقاما كيانيا وانطولوجيا بيّنا.

(37) Martineau 1982: 182.

الذي يهيّئ الدازين إلى الأخذ في كل مرة بما يقوله الهُمْ؟ كيف نتأوّل هذا "المعطى-السابق" الذي يوفره الهُمْ والذي ينطلق منه الدازين انطلاقاً اضطرارياً في كل مرة؟

ليس يمكن إذن أن نتعرّف إلى صوت الضمير قبل أن نفلح في التعرّف إلى صوت ليس فقط سابق عليه بل هو ما يمنع ظهوره، هذا الصوت الآخر هو صوت الهُمْ(38). فإنّ من خاصية الدازين أن ينصت إلى الآخر، وإنّه من هذه البوّابة اليومية يأتي الهُمْ إلى أذنه. إنّ الإمكانية الكيانوية للإنصات إلى الغير تتحوّل بذلك رأساً إلى صمم يوميّ وعموميّ عن نفسه. وهكذا فإنّ المهمّة الكيانوية المطلوبة ههنا هي تدبير وجه تحرّر الدازين من صوت الهُمْ والانقياد إلى صوت الضمير.

- ولكن كيف يفلح الدازين في الإنصات إلى نفسه أي إلى صوت الضمير وهو بعدُ ودائماً في ربقة صوت الهُمْ؟ للإبانة عن ذلك يذكّر هيدغر بأمر خطير: أنّ الدازين موجود كلام، وإن لم ينطق. وهو لذلك لا يفهم إلاّ ما يأتيه في مقام الكلام.

ولأنّ النداء(39) يفترض في نفسه بنية الكلام فهو ليس مجرّد "صورة" (ein Bild) للتمثيل كما عمد كانط(40) إلى تمثيل الضمير بصورة المحكمة(هيدغر1926، ص271) ؛ إنّ النداء هو الصوت الذي لا يحتاج إلى المجاهرة به لأنْ يُسمَع. إنّ النداء هو ما يهبنا إمكانية الفهم؛ على أنّها هبة هي للتوّ دعوة واستدعاء. واللافت للنظر أنّ هيدغر يسجّل في هبة الفهم هذه نحواً من "الصدمة" و"الإيقاظ": إنّ النداء لا يأتي من السياق اليوميّ للهُمْ بل من جهة جهد الدازين إلى العودة المتوعّرة إلى نفسه. ربّ عودة هي إذا تؤمّلت لا تعني سوى عمليّة "إبعاد" حادّة عن العموميّ (نفسه). من أجل ذلك يبدو أنّ اكتشاف الهو الخاص لا يتمّ إلاّ بقدر ما يتدرّب الدازين على احتمال البعد، نعني على احتراف الإبعاد كنمط مخصوص من وجود الموجود. إنّ البعد عن اليوميّ هو ما يفتح الأفق لظهور النداء، نعني هو ما يجعل النداء كلاماً في خلاله يكون الانفتاح المؤلف للدازين مفهوماً. إنّ الكلام هو تفصيل الفهم، أمّا النداء فهو إعطاء إمكانية الفهم أي شدّ الدازين إلى نمط الانفتاح الذي يخصّه.

3. 2- نداء الضمير بوصفه مشكلاً هرمينوطيقياً (§§56-58)

أ. نداء الضمير في ضوء براديغم اللغة: "السكوت" بوصفه مقوّماً للهُوية

إنّ اللافت للنظر هو أنّ هيدغر قد انصرف بالكلية إلى تبيان طبيعة الضمير بوصفها متهيكلة تماماً بهيكل الكلام. من أجل ذلك هو قد فتح الفقرة 56، التي نذرها لاستجلاء "طابع-النداء الذي من شأن الضمير" (هيدغر1926، ص272)، بتعيين وجوه إيفاء الكلام بمقام الضمير؛ وهي عنده ثلاثة: أ- ما فيه يُتكلّمُ (das beredete Worüber)؛ ب- المتكلّم (das Geredete)؛ ج- المجاهرة (die Verlautbarung) (هيدغر 1926، ص272). هل يتعلّق الأمر بنحو من "تطبيق" أبعاد الكلام على ظاهرة الضمير؟ - هذا المنحى قد ذهب فيه غرايش(41)؛ لكنّه منحى لا يؤدّي إلاّ إلى تحويل الفقرة 56

(38) يقول هيدغر(1926أ: 271): " إنّ هذا المعطى-السابق إنما هو ممكن كيانويّا (existenzial) من جهة أنّ الدازين يستطيع، من حيث هو وجودٌ-معَ فاهِمٌ، أن **ينصت** (hören) إلى الآخرين. فاقداً نفسه في عموميّة الهُمْ وقيلِه هو يتصامُّ (überhört)، ضمن الإنصات إلى هُوَ-الهمْ، عن الهو الذي يخصّه."

(39) يقول هيدغر (1926أ: 271): " إنّ النداء إنما ندركه بوصفه ضربا من الكلام. إنّ [الكلام] يفصّل المفهومية (Verständlichkeit). [..] فإذا تعرّف التفسير اليوميّ إلى "صوتٍ" للضمير، فإنه لم يُفكّر بذلك في مجاهرة ما، هي لا يُعثَر عليها عياناً قطّ، وإنما "الصوت" مأخوذ بوصفه دعوةً-إلى-الفهم (Zu-verstehen-geben)."

(40) رغم أنّ هيدغر قد ذكر هيغل بوصفه أحد الأسلاف الذين يُرجع إليهم في تأويل مسألة الضمير، وذلك إلى جانب كانط وشوبنهاور ونيتشه (1926أ، ص272 الهامش1) فنحن نلاحظ أنّ الوحيد الذي أتى هيدغر على مناقشته في صلب تحليله لطبيعة الضمير هو كانط.

(41) Greisch 1994، ص287-288.

إلى معرض للـ"مفارقات"(paradoxes): إنّ الضمير بما هو كلام هو كلام "بلا موضوع"، "قيمته الإعلاميّة.. مساوية للصفر"، و"هو يخرج عن صلاحيات اللغوي"(42).

نحن نفترض أنّ هيدغر قد قصد إلى أكثر من إثارة بعض المفارقات حول مسألة "نداء الضمير"؛ إنّه نهض بتأويل كيانويّ دقيق لظاهرة الضمير لابدّ من استبيانه في سياقه الخاص. ونحن يمكننا أن نعيّن في الفقرة 56 الأسئلة الثلاثة التي هدت ذلك التأويل. إنها تباعاً:

أ- " ما هو المتكلَّم-فيه ضمن نداء الضمير، نعني [ما هو] المنادَى؟ " (1926، ص272؛ ت. ف. ص 329)؛ ب- " إلامَ هو منادَى؟ " (نفسه، ص273؛ ت. ف. ص329)؛ ج-"كيف يجب علينا أن نعيّن متكلَّمَ هذا الكلام؟ فيم (Was) ينادي الضميرُ المنادَى؟" (نفسه).

إنّ اللافت للنظر هو طريقة هيدغر في الإجابة عن هذه الأسئلة. فهو قد أردف كلّ سؤال بإجابة عاجلة وحادّة لابدّ من الاستفهام حولها. فعن سؤال "ما هو المتكلَّم-فيه ضمن نداء الضمير؟" هو يجيب: "من الواضح [أنّه] الدازين ذاته" (1926أ، ص272)؛ وعن سؤال " إلامَ هو منادَى؟" هو يجيب: " إلى الهو الذي يخصّه" (1926أ، ص273)؛ وعن سؤال " [بـ]ما ينادي الضميرُ المنادَى؟" هو يجيب: " على وجه الدقة - [بـ]لاشيء" (نفسه).

إنّ موضوع النداء هو الدازين كما هو في كل مرة أي في بعده اليومي من حيث هو يفهم وجوده في العالمَ على نمط "هُوَ-الهُمْ"(das Man-selbst)؛ لكنّ ما من أجله يكون نداء إنّما هو مستوى آخر من وجود الدازين: إنّه مستوى "الهو الخاص" (das eigene Selbst). أمّا مفعول النداء المطلوب فهو إخراج الدازين من صعيد الهُمْ غير الأصيل إلى مقام الهو الأصيل الذي من شأنه. لكنّ ذلك لا يتمّ إلاّ بإحداث تغيير حادّ في طبيعة الفهم الذي يحمله الدازين عن نفسه. فالدازين يتحرّك منذ أوّل أمره ضمن سياق كَوْنِه "قد-فهم-نفسه-بعدُ-دوما" (das Sich-immer-schon-verstehen)؛ وليس ذلك غير الهُمْ أي الفهم اليومي (1926أ، ص272). وعليه فإنّ دور النداء هو "مناداة" الهُمْ إلى ذاته. قال: " إنّه إنّما إلى الهُوَ يكون هُوَ-الهُمْ منادى" (1926أ، ص273).

إنّ طابع-النداء قد توضّح بوصفه يقوم على محاولة إخراج الدازين من مستوى هو-الهُمْ إلى مقام الهوالخاص. وذلك يعني نقله المتوعّر من الفهم-الذي-له-بعدُ-دوما-عن-نفسه إلى ضرب من الفهم أكثر أصالة من ذلك(43). وهو نقل متوعّر لأنّه لا يتحقق إلا إذا أفلح النداء في ألاّ يدعو في هو-الهم إلاّ الهو فحسب تاركاً الهُمْ يغرق فيما هو يومي. ولذلك فالنداء مطالب لتحقيق ذلك بأنْ "يقفز"(überspringt) ماوراء التفسير العموميّ للدازين بل وبأنْ "يبدّد" (zerstreut) هو-الهُمْ حتّى يفرغ إلى الهُو الخاص ليس يقصد إلاه (1926أ، ص273).

إنّ الصعوبة التي ما تلبث أن تبرز ههنا هي كيفيّة إيضاح "المتكلَّم" (das Geredete) ضمن النداء؛ فماذا يقول نداء الضمير؟ - نحن نبلغ هنا إلى مفصل طريف من تأويل هيدغر لهذه المسألة. فهو لا يتورّع من أن يعلن أنّ نداء الضمير لا يقول شيئاً! ووجه الصعوبة يكمن في هذا: إنّه بعد أن أقام كلّ تخريجه لظاهرة نداء الضمير على معنى الفهم وفصّل هذا الفهم على جهة أبعاد الكلام ها هو ينتهي إلى أنّ هذا "النداء لا ينادي"!.

---

(42) نفسه.

(43) Martineau 1982: 183.

ما معنى أن يكون النداء في غنى عن المجاهرة(44)، وذلك يعني في غنى سواء عن "الصياغة اللفظيّة" (wörtlichen Formulierung) أو عن "التواصل" (Mitteilung) أصلاً؟ - إنّ هيدغر يعمد هنا إلى استثمار دقيق للتأول الفينومينولوجيّ لمشكلة الصمت كما سبق وأن تعرّضنا له، حيث رأينا أنّ الصمت ليس أقلّ من "إمكان ماهويّ آخر للكلام" (1926، ص164). وهكذا تصبح طرافة المسألة واضحاً: إنّ نداء الضمير لا يتكلم إلاّ صمتاً، وذلك أنّ الصمت لا يعني انقطاع الكلام بل هو إمكان ماهويّ من إمكاناته. ومن أجل أنّ الصمت نحو من الكلام فإنّ هيدغر يفترض أنّ نداء الضمير "واضح الدلالة" (eindeutig) وإن كان يمكن الاختلاف في تفسيره؛ ربّ وضوح هو لئن لم يكن في المضمون فهو في "وجهة-السبيل" التي يأخذها النداء (1926، ص274). إنّه التنبيه على سبيل الهُو. بذلك يستبين أنّ "النداء الضمير" لئن كان لا يتكلم إلا "صمتاً" فهو يفترض اللغة ومتهيكل بها(45)، ممّا يجعل التحليل الكيانوي للضمير آية نموذجية عن الانتقال الذي حققه هيدغر الأول من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة.

- يبدو أنّه بات مطلوبا(46) الآن تحديد "ليس فقط من (wer) هو المنادَى بالنداء، بل من ينادي هو ذاته" (1926أ، ص274)؛ وذلك يعني البحث في "منْ هو" هذا الهُو الذي يفترض هيدغر أنّه هو قطب نداء الضمير. لقد سعت الفقرة 57 من الوجود والزمان إلى الإجابة عن هذا السؤال تحت عنوان "الضمير من حيث هو نداء العناية". أمّا خطّة هيدغر في النهوض بذلك فهي قد قامت على استشكال الطابع "اللامتعيّن" للضمير بوصفه ينطوي على "تخصيص موجب"(eine positive Auszeichnung) (1926أ، ص275) لابدّ من الإبانة عنه(47).

إنّ المطلوب(48) هنا هو كيفيّة الظفر بتحليل كيانويّ يوضح "عيانيّة النداء" (1926أ، ص275) من حيث هو يظهر لأوّل وهلة في شكل نداء بلا منادٍ، فارغ ولامتعيّن. إنّ وجه الإيجاب الأوّلي هنا يكمن في أنّ الهو إنّما هو بعدُ "مُصاب" (getroffen) بالنداء على نحو بيّن وفريد (نفسه، ص274)؛ وذلك يعني أنّ لاتعيّن المنادي لابدّ أن يكون جزء لا يتجزّأ من طبيعته: " أنه إنما بما هو كذلك فقط هو يريد أن يكون مسموعاً"(نفسه، ص275). علينا إذن أن نتأوّل عيانيّة النداء ومسموعيته المشتقة منه تأوّلاً كيانوياً.

يفترض هيدغر أنّ "من ينادي" و"المنادَى ضمن النداء" إنّما هما طرف واحد: " إنّ الدازين إنّما ينادي في النداء نفسه. "(نفسه، ص275). هنا مكمن الصعوبة في هذا التأويل. هل يتعلق الأمر بحوار باطني فحسب؟ - إنّ القول بحوار باطنيّ يفترض أنّ الدازين هو مجرّد صيغة أخرى للذات الكلاسيكيّة؛ والحال أنّ التحليل الكيانوي يقصد إلى التحرّر من ربقة تلك الذات، وذلك بالانصراف إلى إيضاح جدّ

---

(44) يقول هيدغر (1926أ: 273): " إنّ النداء في غِنىً عن المجاهرة. إنه لا يبلغ أصلا حتى إلى الألفاظ- وهو على ذلك ليس أقلّ من غامض ولامتعيّن. **إنّ الضمير لا يتكلم دوما إلاّ صمتاً**. وهو ليس فقط لا يفقد شيئا من إدراكيّته، بل هو يحشر الدازين المنادَى والمستدعى [حشرًا] في السكوت الذي من شأنه."f

(45) Aler 1972، ص 33.

(46) يقول هيدغر (1926أ: 274):" إنّه يجدر بنا أن نحتفظ [بهذا]: أنّ النداء، بوصفه ما به نميّز الضمير، إنما هو مناداة (Anruf) هو-الهُم إلى الهو الذي له؛ وبما هو هذه المناداة [هو] استدعاء(der Aufruf) الهو إلى ممكن-وجود-ذاته الذي له ومن ثمّة [هو] دعوة (ein Vorrufen) للدازين إلى إمكاناته."

(47) حقيق بنا أن ننبّه إلى أنّ هيدغر يأخذ هنا بطريقة هيغليّة في تخريج "اللاتعيّن" بوصفه ينطوي على تعيّن "موجب"؛ بيد أنّ أصالة هيدغر في معالجة السلبيّة هو كونه يرفض كلّ حلّ جدليّ لها.

(48) يقول هيدغر (1926أ: 274-275):" إنّ الهو المنادَى إنما يبقى في مائيّته (Was) غير متعيّن وفارغا.[..] وإنّ المنادِي بالنداء -وذلك ينتمي إلى طابعه الظواهري- ليترك كلّ إمكانية لأنْ يُعرف بعيدة عنه تماماً. [..بيد أنّ] اللاتعيّن وعدم إمكانيّة التعيّن الأصيل للمنادِي ليس بلاشيئ (is nicht nichts)، وإنما هوتخصيص **موجب**."

طريف لبنية "من" ينادي يفتح "الهو" (Selbst) على لطيفة من لطائفه، يعرضها هيدغر في عبارة طريفة هي: "إنّه ينادَى" ("Es" ruft)(49).

إنّ وجه الصعوبة هنا(50) هو في كيف يمكن أن نكشف عن "من ينادي" ولكن مع الإقرار بأنّ هذا "المنْ" يختصّ في طبيعته بكونه غير متعيّن. من أجل تذليل هكذا صعوبة افترع هيدغر مقاماً طريفاً صاغه في عبارة "إنّه ينادَى" (Es ruft). هذا المسلك يعترضه تفسيران تقليديان متنازعان يسارع هيدغر إلى استبعادهما معاً، هما: أوّلاً أن يكون مصدر النداء "شخصاً يوحي [وحياً] (الإله)" (sich bekundende) (1926أ، ص275)؛ أو، ثانياً، أن نحاول التخلي عن البحث في النداء بوصفه "تعبيراً عن قوّة غريبة" والأخذ بتفسير "بيولوجيّ" لحافز النداء (نفسه). أمّا حجّة هيدغر في استبعاد هذين التفسيرين فهي كونهما يستندان سويّة إلى أطروحة انطولوجيّة لا تعرف من معنى وجود الموجود سوى ما كان "قائم-الوجود" (vorhanden sein): إنّ النداء ليس "موضوعيّاً"(objektiv) ولذلك يُفترض أنّه لا يوجد بنفسه، أي لا يوجد إلاّ بوصفه تعبيراً عن قوة غريبة أو تعبيراً عن استعداد بيولوجيّ (نفسه).

إنّ رأس الأمر الذي ينبغي أن نحتفظ به هو هذه الملاحظة الظواهريّة المضاعفة: أنّ النداء يقع منّي ويقع عليّ في نفس الوقت، وأنّ النداء هو أساساً "ظاهرة من شأن الدازين" (1926أ، ص276). ونحن رأينا أنّ الدازين لا يوجد من صفر بل هو أبداً مقذوف به في عيانيّة الهُم اليومي؛ ومن فرط تعوّده بهُوَ-الهمْ هو يظهر دوماً في نحو من "الهروب"(die Flucht) الدائم من "صعوبة" أن يكون الهو الذي يخصّه. إنّ عبوديّة الهُمْ تأخذ شكل حريّة مزعومة هي أكثر راحة من الحرّيّة القلقة للهو الأصيل. إنّ الدازين ما ينفكّ يهرب من "غربة" العالم ومن "توحّده" فيه. ولذلك يسأل هيدغر سؤالاً ليس إنكارياً إلاّ شكلاً: " وماذا لو كان الدازين الواجد-نفسه في قاع غربته هو المنادي نداء الضمير؟" (1926أ، ص276).

علينا أن نأخذ هنا بجدّ معنى "الغربة" في العالم؛ وذلك أنّ هيدغر يفترض أنّ "الغربة هي على الحقيقة النمط الأساسيّ المكشوف عنه يوميّاً للوجود-في-العالم" (1926أ، ص277). وهكذا يتبيّن بلا مشاحة أنّ "من ينادي" الذي يظهر دوماً في صيغة "إنّه ينادَى" قد بات منطوقاً به: إنّه الدازين. إنّ الدازين هو من ينادي من قاع غربته في العالم. ولكن ذلك يعني للتوّ أنّ الدازين هو من ينادي ومن يُنادَى معاً. فما هي الدلالة الكيانويّة لهذه الخاصية الطريفة؟

إنّ المكسب الأوّل من تأويل نداء الضمير (51) بوصفه نداء العناية، العناية بممكن-الوجود الذي يخصّ الهو وليس الهُمْ، هو الاستغناء عن كل تفسير للنداء باللجوء إلى قوى غريبة عن نمط وجود الدازين (1926، ص278). ووجه الخطورة ههنا هو انتهاء هيدغر إلى أنّ التصوّر السائد للنداء باعتباره صوتاً "كونيّاً" (allgemeine) أو "ضمير-العالم" (Weltgewissen) إنّما لا يعدو أن يكون "صوت الهُمْ" العمومي وغير الأصيل!. وذلك أنّه يفترض أنّ الضمير لا يمكن أن يكون إلاّ "خاصابي"

---

(49) نحن نجد في **القرآن** وجها آخر لهذه الصيغة مثل " فلما أتاها نودِيَ يا موسى" (سورة طه 20) أو " إذا نوديَ للصلاة من يوم الجمعة فاسمعوا إلى ذكر الله" (سورة الجمعة 62). إنّ "من" ينادي غير متعيّن، وعلى ذلك فالنداء يفعل فعله كأشدّ ما يكون.

(50) يقول هيدغر (1926أ: 275): " أجل إنّ النداء على وجه الدقّة ليس [وما كان له أن يكون] أبدا **من قبلنا**[نحن] **أنفسنا** مخطّطا له، ولا مُعَدًّا، ولا مفعولا عمداً. "إنّه" (Es) يُنادَى، على غير انتظار بل وعلى غير إرادة. كذلك فالنداء لا يأتي بلا ريب من طرف آخر، يوجد معي في العالم.إنّ النداء إنما يقع **منّـي** (*aus* mir)ورغم ذلك **علـيّ** (*über* mich)."

(51) يقول هيدغر (1926أ: 277-278):" إنّ الضمير إنما يتجلّى بوصفه نداء العناية: إنّ المنادي هو الدازين، القلِق في مقذوفيته ([كونه] يوجد-بعدُ-في...) من أجل ممكن-وجوده. إنّ المنادَى هو بذلك هذا الدازين، مستدعًى إلى ممكن-وجوده الأخصّ ([كونه] في-سبقٍ-لذاته...). وإنّ الدازين لـمُستدعًى بواسطة المناداة من الانحطاط ضمن الهُمْ ([كونه] يوجد-بعدُ-لدى العالم المنشغَل به).إنّ نداء الضمير، نعني نداء هذا [الدازين] نفسه، إنما يملك إمكانه الانطولوجي في أنّ الدازين إنما هو في أسّ وجوده عناية."

(meines) (نفسه). ولذلك فالمكسب الأخير لهذا التحليل هو الكشف عن أنّ ظاهرة نداء الضمير هي متأصّلة تأصلاً انطولوجيًا في نمط وجود الدازين أي في نمط العناية بممكن-الوجود الذي يخصّه؛ وذلك يعني أنّ نداء الضمير هو"شهادة (Bezeugung) على ممكن-الوجود الأخصّ الذي من شأنه" (نفسه، ص279).

ب. المناداة والدينونة:

رغم ما سبق من إيضاح، ما يزال مطلوباً أن نسائل عن أمرين: أوّلاً ما الذي يدعونا النداء إلى فهمه؟ (نفسه، ص279)؛ وثانياً لم تتفق كلّ تفسيرات ظاهرة الضمير على: " أنّ "صوت" الضمير إنما يتحدّث بأوجه عدّة عن " دينونة" (Schuld) ما" (نفسه، ص280)؟.

من أجل الإجابة عن هذين السؤالين عقد هيدغر الفقرة 58 بعنوان ينصّ عليهما صراحة، هو "فهم-المناداة والدينونة" (1926أ، ص 280-289).

يقول هيدغر جامعاً المسألة في عبارة واحدة: " إنّ نداء الضمير إنّما له طابع مناداة الدازين إلى ممكن-وجود-ذاته الأخصّ وذلك على جهة الاستدعاء إلى الوجود-المَدين (Schuldigsein) الأخصّ له" (1926أ، ص269)

يعترف الشرّاح(52) بما في العبارة الألمانية " die Schuld"(53) من التباس في الدلالة أدّى من جهة الترجمة إلى مثار اختلاف في الإيفاء بمعناها(54). لنقل إنّ المطلوب الآن هو أن نستوضح ما هو "معطى" (gegeben) في صلب النداء، وذلك يعني أن نحاول أن نستبصر "ما الذي يدعو النداء إلى فهمه"(1926أ، ص280). نحن نعلم أنّ نداء الضمير لا يفعل في التصوّر السّائد سوى الادّعاء بأنّ الدازين "مدين"(55) (schuldig) بشكل ما؛ غير أنّه بهذه الطريقة لا يتوضّح شيء من طبيعة هذا النداء ويظلّ معنى "مدين" من حيث هو "مفهوم كيانويّ" في غموضة شديدة (نفسه، ص281). ولذلك ينبغي أن نوضّح أنّ المقصد هنا ليس وصف الطريقة السائدة في فهم نداء الضمير أي بما هو تجربة عيانيّة-كيانيّة (faktisch-existenziellen) يعيشها الدازين بما هو في ربقة الهَمّ، وإنما النداء بما هو "شرط إمكان كيانويّ (exitenzialen) "(56) هو الذي جعل تلك التجربة اليوميّة للهمّ ممكنة (نفسه، ص280).

أمّا الشاهد الذي يدلنا في رأي هيدغر على أنّ الدازين اليومي يملك بعدُ لمحة ما عن معنى "الدينونة" إنّما هو هذا: " أنّ هذا [الـ] "مدين" إنّما يبرز بوصفه محمولاً على "أنا موجود" " (نفسه، ص281). وذلك يعني أنّ الدازين قد يحدث له أن يفهم نفسه من حيث هو موجود على أنّه موجود مدين. وأنّ تُحمل الدينونة على وجود الموجود فذلك علامة بيّنة على أنّ "مدين" صفة خاصة بالوجود أي أنّها محمول انطولوجي. وعلى ذلك فهيدغر لا يرى إلى هذا الشاهد على أنه كاف لتبيين المعنى الكيانويّ للدينونة.

---

(52) Greisch 1994، ص285 وخاصة ص 291؛ قارن:Vezin 1986، ص 570.

(53) Richardson 1986: 130.

(54) مثار الاختلاف في الترجمات الفرنسيّة مثلا يدور حول ألفاظ يفضي كلّ منها إلى إثارة صعوبة تأويليّة لمقصود هيدغر؛ من هذه الألفاظ نذكر " la faute" (وهو اختيار فزان Vezin) و" la dette" (وهو مذهب مارتينو Martineau) و"la culpabilité (وهو من اقتراح غرايش وإن كان لم يأخذ به في شرحه لـنصّ **الوجود والزمان** واقتصر على الانتصار لما ذهب إليه مارتينو).

(55) قد نبرّر اختيارنا لمعنى " الدّين" مقابلا للفظة " die Schuld" من جهتين: 1. بإعادة المعنى الكيانوي المقصود إلى مصدره الخفي في المقالة الثانية من **جينالوجيا الأخلاق** لنيتشه، حيث ينبّه صراحة في الفقرة 4 إلى أنّ الباحثين في نسابة الأخلاق لم يرتابوا حتى في حلمهم من أنّ " المفهوم الأخلاقي الأساسي للـ''ذنب'' (Schuld) إنما يستمدّ أصله من الفكرة المادية جدًا للـ''دَيْن'' (Schulden,)؟"؛2. أنّ لفظة "الدَين" لها وشيجة حاسمة مع لفظة "الدِين" في العربية، وذلك قد يكون علامة على مسألة *كيانوية* لم نفكر بها ويجدر بنا النهوض بها يوما.

(56) من هذا الموضع يبدأ الالتباس بين "الكيانوي" و"الكياني" في الاشتغال، را: Martineau 1982: 182.

مـن أجـل الظفـر بـذلك خيّـر هيـدغر الانكبـاب علـى لفظـة "الوجـود-المـدين" (das ''Schuldigsein'') نفسها يتفحّصها من جهة وجوه استجابتها لذلك المعنى الكيانويّ. أمّا خطّة هيدغر في النهوض بذلك فقد تدرّجت من إحصاء معنى أوّل فمعنى ثان فالانتهاء إلى الكشف عن سلوك للدازين يفترض أنّ ذينك المعنيين ما هما إذا تـوءَمًلا سوى مظاهر مشتقة منه. - فالمعنى الأوّل للفظة " Schuldigsein" هو معنى مشتق من schulden أي "دَانَ" حيث تعني die Schuld الـدَيْن، والوجود-المَدين هو موجود "له ديون" (Schulden haben) (1926أ، ص281)؛ والمعنى الثاني للوجود-المدين هو "أن يكون جَانِياً على " (schuld sein an) أي "سبباً" (Ursache) في حدوث شيء ما. وهذان المعنيان يؤلفان حسب هيدغر سلوكاً واحداً يسمّيه " الإذناب" (sich schuldig machen) سواء أكان ذنباً بالدين أم بالاعتداء على حقّ ما؛ ربّ سلوك يأخذ بعامة طابع "الإذناب في [حقّ] الغير" (Schuldigwerden an Anderen) أي أن "يكون-علّة" (Grundsein) لنقص لحق بدازين الغير (1926أ، ص282).

ولكن هل بلغنا بهكذا فحص للألفاظ إلى نواة التأويل الكيانويّ للضمير؟ أليست الأخلاق هي السياق التقليدي لتخريج هذه الصعوبة؟ - يبدو أنّ مقصد هيدغر من هذا الفحص لم يكن أكثر من الكشف عن لاأصالة تلك المعاني اليومية للوجود-المدين؛ بيد أنّ اللافت للنظر هو أنّه لا يقرّ بـ"المطلب الخلقي" (sittlichen Forderung) بهذه الصفة بل يأخذه بوصفه لا يعدو أن يكون "نمط-وجود من شأن الدازين"، وذلك يعني ليس فقط رفض التصوّر الأخلاقي السائد للدين بل افتراض أنّ هذا التصوّر نفسه لابدّ أن يُتأوّل تأوّلاً انطولوجياً (1926أ، ص282). إنّ هيدغر يستبعد كلّ تصوّر للدين من جهة "واجب" (ein Sollen) أو "قانون" (Gesetz) ما، وذلك أنّ الدين ليس "نقصاً" (Mangel)، لأنّه لا ينقص إلاّ ما يُنتظر منه أن يكون قائم-الوجود، أمّا الكيان الذي من شأن الدازين فهو لا يوجد إلاّ في جمليّته (1926أ، ص283).

لذلك هو يقرّر أن ينقل الإشكال إلى مستوى آخر:

"إنّ إيضاح ظاهرة-الدَين، التي لا تتعلق ضرورةً بـ"أخذ دَين" واغتصاب حقّ، لا يمكن أن يُفلح إلاّ متى سُئِل قبلاً من حيث الأساس عن الوجود-المدين الذي للدازين، وذلك يعني أن تُتصوَّر فكرة "مدين" انطلاقاً من نمط-الوجود الذي من شأن الدازين. " (1926أ، ص283).

هذا القول يفصّل القرار الهرمينوطيقيّ الذي اتّخذه هيدغر: أنّه ينبغي الكفّ عن النظر من جهة الدين كمشكل أخلاقيّ والانخراط في مساءلة مقصودة للوجود الذي يُحمل عليه معنى الدين. إنّ ما يهمّ في عبارة الوجود-المدين هو الوجود وليس الدين. وذلك أنّ هذا الدين ليس يمكن أن يعني أكثر ممّا يوحي به نمط وجود الدازين المدين. هذا القرار حسب هيدغر من شأنه أن "يصوّر" (formalisiert) فكرة "المدين" بحيث "تسقط" الدلالات اليوميّة للدين خارج مدار البحث، وبخاصّة أنّه ضرب من "النقص" الذي قد ينبغي سدّه (1926أ، ص283). ما هو معنى التصوير هنا؟

يمكن أن نعتبر أنّ هيدغر(57) قد قطع شوطاً خطيراً في مساءلة الدازين من حيث هو وجود-مدين: فما يظهر للهَمّ بوصفه عبارة عن "نقص" في القيمومة، ها هو يجد في طابع الليس مقامه الانطولوجي المستور(58). فالوجود المدين هو وجود يتعيّن من معنى "الليس" الخفيّ في معنى الدَين. الدين نحو من النقص أي نتيجة ما لفعل ليس على الموجود. لكنّه ما هو بنقص في ممكن ما، نعني ما هو

---

(57) يقول هيدغر (1926أ: 283):" وعلى ذلك فإنّ في فكرة "مدين" طابع **الليس** (*Nicht*). إنه إذا كان ينبغي على الـ"مدين" أن يستطيع أن يعيّن الكيان، فإنّه ينبجس بذلك المشكل الانطولوجيّ [التالي:] أن نوضّح كيانويّا **طابع-الليس** الذي لهذا الليس. فضلا عن ذلك فإنّه يدخل ضمن فكرة " مدين" ما يعبّر عن نفسه سهوا في مفهوم الدين بوصفه " أن يكون جانيا على": أن يكون علّة لِـ... إنّ فكرة الـ"مدين" الكيانويّة على نحو صوريّ نحن نعيّنها من ثمّ هكذا: أن يكون علّة لوجودٍ معيَّن بواسطة ليس - وذلك يعني **أن يكون علّة لَيْسِيَةٍ ما** (*Nichtigkeit*)."

(58) Pöggeler 1959: 287.

بحرمان من شيء من شأنه أن يكون فيه. لذلك خيّر هيدغر الحديث عن "اليسيّة"(59) بدل الحديث عن نقص ما. فاللّيسيّة نمط مخصوص من النقص لا علاقة له بالنقص الأنطيّ أي نقص هذا الموجود تحت اليد أو ذاك. وهذه اللّيسيّة تزداد خطورة عندما تصبح مصدراً لتعيين معنى الوجود: فمن معاني "الوجود-المدين" رأينا أنّه يعني "أن يكون علّة لـ.. " شيئ ما. العلّة تعني هنا أن يكون الدازين علّة لشيئ ما بواسطة فعل "ليس" أي أنّه يعيّن معنى وجوده بواسطة كونه "مديناً". الدَّين هو ليسيّة ما ما تزال غامضة. فهل أنّ ذلك ناتج كما لدى الهَمّ عن عمليّة استدانة؟

يقول هيدغر: " إنّ الوجود-المدين لا ينتج أوّلَ الأمر عن استدانة (Verschuldgung) ما، بل العكس: إنّ هذه [الاستدانة] لا تكون ممكنة إلاّ "على أساس" (auf Grund) وجود-مدين أصليّ " (1926أ، ص284).

إنّ المطلوب الآن هو تحديد هذا الطابع "الأصليّ" للوجود-المدين. إنه مادام الأمر سيتعلق بما هو أصليّ في وجود الدازين فإنّه ليس ههنا من موضع يُبحث فيه عن ذلك إلاّ نمط وجود الدازين نفسه. ونمط وجود الدازين هو العناية. والعناية في آخر التحليل تعني هنا أنّ الدازين يوجد "متروكاً" (überantwortet) لنفسه فلا يعني إلاّ ما يعنيه بوجوده: إنّه "علّة ممكن-الوجود الذي له"، لكنّها علّة هي نفسها "علّة مقذوف بها" (geworfene Grund)، وهكذا فالخاصية الموجّهة للدازين هي أنّه ليس يستطيع أبداً أن يصبح سيّداً على علّة وجوده (1926أ، ص284). ولكن ما معنى "اللّيسيّة" (Nichtigkeit)؟(60)

يقول هيدغر (1926أ: 284): " لا تدلّ ليسيّة (Nichtigkeit) أبداً على ليس-قائم-الوجود، [أو] ليس-باقياً (Nichtbestehen)، وإنما تعني [ضرباً من] ليس، يشكّله هذا الوجود الذي للدازين، [نعني] مقذوفيته. إنّ طابع-اللّيس الذي من شأن هذا اللّيس إنّما يتعيّن كيانويّاً [هكذا]: من حيث هو كائن [بوصفه] هو (Selbst) يكون الدازين الموجود المقذوف به بوصفه هو. "

يشير هيدغر إلى جهتين من البحث: أوّلاً أنّ اللّيسيّة تجد في معنى المقذوفيّة مصدرها الخاص؛ وثانياً أنّ هذه اللّيسيّة في علاقة ماهوية مع بنية الهو الأصيل الذي للدازين. - إنّ وجود الدازين مقذوف به، وذلك يعني أنّ الدازين وإن كان علة وجوده فهو لم يختر هذا الوجود، نعني لم يكن له أن يوجد قبله. إنّه علة وجوده بقدر ما هو ممكن وجود الأخصّ أي بقدر هو اشتراع حادّ للإمكانات التي ينطوي عليها بعدُ. ولذلك فاللّيسيّة ليست اختياراً مجرّداً بل هي مغروسة بعدُ في كل إمكان أي في كل اشتراع. ومن أجل أنّ الاشتراع يفترض قدراً من "الوجود-الحرّ" (Freisein) الذي يسمح بالإقبال على إمكان ما والإدبار عن إمكان آخر فإنّ الحرية تعني أيضاً تحمّل عدم اختيار أو عدم إمكانية اختيار إمكان أو آخر. من أجل ذلك فإنّ الهو الأصيل الذي يؤلف مقام العناية لا يمكن له أن يوجد من غير علاقة سابقة مع هذه

---

(59) Richardson 1986: 130.

(60) عن الإيضاح الكيانوي لمعنى مصطلح " die Nichtigkeit" / "اللّيسية" لدى هيدغر الأول، را: Regvald 1986: 103-105. حيث نستفيد ما يلي: 1- " أنّ المشروع الهيدغري في السلبية قد ظهر في **الوجود والزمان**" (ص 103)؛ 2- " أنّ المصطلح المرجعي لكل انبساط سالب إنما تبقى اللّيسية التي ترسل إشارة إلى الميدان البدئي" (ص 101)؛ 3- أنّ "اللّيسية" ليست علامة على "عجز" ما، بل هي ما "يؤسس" الدازين (نفسه)؛ 4- أنّ "اللّيسية" مصطلح ينطوي على جدة اصطلاحية خاصة: ليس فقط قد كان قليل الاستعمال بل هو ظاهرة لا يمكن "تجذيرها" خشية السقوط في "الفراغ المفهومي لمجرد التعارض" (نفسه)؛ 5 – " أنّ السلبية ليست **ليسية** (nichtig) بل لها طابع ne pas / ليس (nichthaft)، هي تصاحب الـ"ne pas" /ليس. وهذا يحمل مشكل السلبية إلى ميدان أصلي، هو على ذلك ليس ميدان الأساس" (نفسه)؛ 6 – " أنّ السلبية الهيدغرية لا تهمّ الموجود المتوفر بل تناهي الدازين" (ص105)؛ 7 – " أنّ الوجود والزمان يقدّم بعدُ أنّه ضمن كل تأسيس إنما يوجد الوجود بوصفه لا-أساساً (Abgrung)" (نفسه)؛ 8- " أنّ الأفق ''الأخير'' للسلبية الهيدغرية يترقى نحو الحدث المتملك (Ereignis) ذاته" (ص 110). – على صحة ما ذكره هذا الباحث علينا أن ننبّه إلى أنّ يخلط بين المعنى الكيانوي لليسية في كتاب **الوجود والزمان** (النقاط 1 و3-6) والمعنى التفكيكي للسلبية الذي لن يظهر إلاّ بعد المنعرج (النقطة 2، 7، 8).

الليسيّة الأصليّة التي هي المقذوفيّة. وذلك يعني أنّ الدازين لا يكون هو نفسه إلاّ بقدر ما يفلح في دحر المعنى اللاّ-أصيل (un-eigentlichen) الذي يفرضه الهُمْ عليه (1926أ، ص285). هذا الدحر للاّ-أصيل اليومي هو أحد مكاسب الاشتراع أي عمليّة انتقاء أحد الممكنات التي يُفترض أنّها هي الباب المؤدّي إلى الهو الأصيل. الاشتراع والمقذوفيّة نمطان متوازيان من الليسيّة: المقذوفية هي علاقة مع كون الدازين علة وجوده؛ والاشتراع علاقة مع كون الوجود-الحرّ هو الباب المفضي إلى ممكن-الوجود الأخصّ الذي هو الهو الأصيل.

يقول هيدغر مستجمعاً جملة المكاسب السابقة:

" إنّ العناية نفسها إنّما هي في ماهيتها تعبرها الليسيّة من كلّ جهة. العناية - [أي]وجود الدازين - تعني بحسب ذلك من حيث هي اشتراع مقذوف به: أن-يكون-علّة لليسيّةٍ ما (على نحو ليسيّ). وذلك يدلّ على هذا: أنّ الدازين هو بما هو كذلك مدين، هذا إذا كان التعيين الكيانوي الصوري للدَين بوصفه وجود-علة لليسيّة ما مبرّرا بحقّ. " (1926أ، ص285).

بهذا يتبيّن أنّ ما به يكون هذا التفسير لليسيّة كيانويا(61) هو أنها مفسّرة بوصفها تجد في معنى الوجود بما هو عناية قوامها الخاص؛ فالليسيّة بما هي بنية مقوِّمة للدَين لا تأتي إلى الدازين من خارج أي من جهة قانون أخلاقيّ أو موجود غائب وإنما هي متأصّلة في نمط وجوده من حيث هو عناية بالوجود في العالم. إنّ الدازين مدين أي منطوٍ على ليسيّة أصيلة فيه، وذلك أنّى حدّقنا به: فهو ملتبس بالليسيّة من حيث عيانيته أي من جهة ما هو موجود مقذوف به في العالم؛ كما أنّه ملتبس بالليسيّة من حيث هو فهم مشترع لإمكانات عليه في كل مرة أن يختار إحداها دون غيرها. ولكن من أجل أنّ الدازين يبدأ أوّلاً وفي كل مرة بفهم ما هو عليه بعدُ من نمط الوجود اليومي فهو لن يشترع إلا اشتراعا تتخلله المقذوفيّة منذ البداية. المقذوفية هي ليسيّة لأنّها وجود غير مختار؛ والاشتراع هو ليسيّة لأنّه وجود مختار. وهكذا فالاشتراع نفسه هو اشتراع مقذوف به، وذلك بمعنيين: أوّلاً لأنّ الدازين هو موجود عليه أن يختار ضمن أفق من عدم الاختيار الأصليّ؛ وثانياً لأنّه موجود لن يختار إلا إمكاناً واحداً من جملة الإمكانات التي بحوزته في كل مرة. لذلك فالليسيّة لا ينبغي أن تُفهم على أنها ضرب من "الحرمان" (Privation) أو "النقص" إزاء "مثال" (Ideal) انحسر الدازين دونه وقد طلبه. وذلك أنّ وجود الدازين هو "بما هو اشتراع ليسيّ بعدُ"(1926أ، ص285)(62).

كذلك فالدَين لا يمكن أن يُنهض به بأخذه مأخذ "الشر" (Malum) من حيث هو "حرمان للخير" (privatio boni)، وذلك أنّ الخير والحرمان مفهومات صادرة عن انطولوجية القيمومة (نفسه، ص286)، بمعنى أنّ الخير هو حضور ما هو خيّر والشرّ عدم حضور ما هو خيّر. والحال أنّ الدَين ليس ممّا هو قائم الوجود بل هو مقام من مقامات الدازين من حيث هو عناية بالموجود. إنّ الدازين لا يصبح مديناً بالمعنى اليومي إلا من أجل أنه ينطوي على نمط الوجود-المدين على نحو أصليّ.

- إنّ هذا مفصل خطير من تأويل هيدغر لمسألة الضمير وذلك أنه يلقي نورا جديداً تماماً على مشكلة التأسيس في الأخلاق بعامة. هل ثمّة ضرورة لضرب من "الوعي-بالذنب" (Schuldbewuβtsein) حتى يتكوّن معنى الذنب؟ ويظهر الخير والشر؟(63). يذهب هيدغر إلى أنّ

---

(61) Taminiaux 1988: 27.

(62) يفتح هيدغر ههنا قوسا تتعلق بالمعنى الانطولوجي للانيّة (Nichtheit) وحظّ الانطولوجيا والمنطق من الفلاح في الظفر بإيضاح كاف لذلك المعنى؛ وما يلفت النظر بخاصة هو تعريجه على "الجدليّة" معرّضا بلجونها إلى "السلب" (Negation) من غير أن "تؤسّس" له جدليّا بوصفه "مشكلاً" بنفسه (1926أ، ص285-286).

(63) يقول هيدغر(1926أ، ص286) : " هذا الوجود-المدين الماهويّ إنما هو على نحو تأصليّ (gleichursprünglich) شرط الإمكان الكيانويّ للخير والشر " أخلاقيّا"، نعني للخلقيّة على وجه العموم وتشكلاتها الممكنة عيانيا. فبالخلقيّة لا يمكن للوجود-المدين الأصليّ أن يُعيّن، وذلك من أجل أنّها هي نفسها تفترضه بعدُ.[..] أكثر من كلّ **وعي** (Wissen) أصليّة هو **الوجود** -المدين."

الجهاز الأخلاقي غير مؤهّل للنهوض بمشكلة الضمير، وذلك أنّه يفترض مسبقاً ما يريد أن ينهض به: ليست الخلقيّة هي ما يجعل الذنب ممكناً بل أنّ الدازين هو في ماهيته وجود مذنب سلفاً هو ما يجعل الخلقيّة نفسها ممكنة. وبذلك يتوضّح أنّ الضمير نفسه ليس ممكناً إلاّ لأنّ الوجود-المدين هو بعدُ مقام أصليّ للدازين. فإنّ نداء الضمير ما هو في قرارته سوى "نداء هذا الوجود-المدين"(1926أ، ص286)، يدعو إلى فهمه.

ربّ دعوة إنما تعني إذا حُقّقت إثارة حادّة للدازين اليومي حتى يستيقظ من "نوم" الدين (نفسه) ويتصدّى إلى ممكن-وجوده الأخصّ في نطاق "الغربة" (Unheimlichkeit) التي تحمله في كل مرة إلى أمام "ليسيّته غير المحجوبة عنه" (1926أ، ص287). هنا يثير هيدغر تساؤلاً محرجاً: " أليس في الاستدعاء إلى الوجود-المدين استدعاء إلى المكر(Bosheit)؟" (1926أ، ص287؛ ت. ف. ص 344).

إنّ معنى الاستدعاء لا يُفهم في رأي هيدغر طالما نحن نحتكم إلى المفهوم السائد "للذنب" وليس إلى المعنى الكيانوي للوجود-المدين. ولذلك هو يقرّر أنّ هذا الفهم ممكن إذا نحن أخذنا في استيضاح الدّين بوصفه صيغة أساسيّة عن "ممكن-الوجود" الذي يخصّ الدازين: إنّ الوظيفة الخطيرة للنداء ليست أخلاقية وإنما كيانوية؛ إنّها تتمثّل في فتح الدازين على ممكن-وجوده الأخصّ في كل مرة.

كيف ترقّى هيدغر(64) في إيضاح المعنى الكيانوي للنداء؟ - بالإقرار أوّلاً بأنّ سماع النداء ليس تلقٍّ لأمر خارج عن الدازين بل هو فهم لذاته، وليس يعني الفهم لدى هيدغر غير اشتراع الذات؛ وثانياً بأنّ سماع النداء بما هو اشتراع هو في نفسه تحرّر حادّ للنداء وتصدّ لنمط الوجود الذي يدعو إليه؛ وثالثاً بأنّ فهم النداء بما هو نابع عن نحو من التحرّر الأصيل هو اختيار أي قرار لابدّ للدازين أن يتّخذه بنفسه ومن نفسه؛ ورابعاً بأنّ هذا الاختيار للنداء ليس عادة يومية وإنما هو صادر عن إرادة بعينها هي إرادة-أنّ-له-ضميرا(65)، وجه الطرافة فيها أنّها تؤدّي دور المسبّقة الكيانويّة التي منها تبزغ إمكانية الوجود-المدين؛ وخامساً وأخيراً بأنّ غاية القصد لدى الدازين هي أن يبلغ إلى حيث يمكن للهو الأخصّ له أن يعتمل فيه كإمكان داخلي مختار.

إنّ معنى المسبّقة الكيانويّة ههنا هو أنّ مشكل الضمير ليس ممكناً إلاّ لأنّ الدازين ينطوي في تقوّمه الخاص على ظاهرة النداء، نداء الضمير؛ لكنّ احتمال هذا النداء أي سماع الاستدعاء الذي يلقيه على الدازين ليس ممكناً هو بدوره إلاّ لأنّه يستجيب إلى مطلب كيانويّ في الدازين هو أنّه يفهم نفسه بواسطة قدرته على اشتراع ممكن-وجوده اشتراعاً حرّاً. إنّ ذلك هو معنى أنّ فهم النداء هو اختيار. وأساس الاختيار الأصيل هو إرادةُ أن يكون له ما يختار من الإمكان. لذلك لئن كان لا يمكن اختيار الضمير فإنّه يمكن اختيار فهمنا لنداء الضمير. وليس فهمنا للنداء إلاّ فهمنا لأنفسنا أي ليس سوى فهم الهُو الأخصّ بما هو ليس شيئاً آخر غير ممكن-الوجود الذي يخصّنا.

---

(64) يقول هيدغر(1926أ: 287-288):" إنّ السماع الحقّ للاستدعاء إنما يأتي كما إلى فهم-للذات في ممكن-وجوده الأخصّ، يعني إلى اشتراع-الذات قبلة **أخصّ** إمكانيةٍ أصيلة لأنْ يصير مديناً. إنّ ترك-الذات-مدعوّة-سلفاً وفهمه من طريق هذا الإمكان إنما ينطوي في نفسه على **تصيّر** الدازين **حرّاً** للنداء: التهيّؤ لإمكانيّة أن يصير منادى. إنّ الدازين من جهة ما يفهم النداء **لـمنصتٌ إلى أخصّ إمكان-كيانه** وإنه قد اختار ذلك بنفسه.

بهكذا اختيار يمكن الدازين نفسه من الوجود-المدين الأخصّ له، الذي يبقى دون هو-الهُمْ موصداً. [..] إنّ فهم النداء هو الاختيار - ليس [اختيار] الضمير، الذي هو بما هو كذلك لا يمكن أن يُختار. فما يُختار هو [أنّ] **له-ضميرا**(Gewissen-*haben*) من حيث هو وجود-حرّ من أجل الوجود-المدين الأخصّ. إنّ فهم النداء يعني: **إرادة-[أنّ]له-ضميرا** (Gewissen-haben-wollen).

[..] إنّ إرادة-[أنّ]له-ضميرا هي على الأرجح المسبّقة الكيانية (existenzielle) الأكثر أصليّة من أجل إمكانيّة أن-يصير-مدينا عيانيّا. إنّ الدازين من جهة ما يفهم النداء إنما يترك الهو الأخصّ يعمل في نفسه (in sich handeln) انطلاقاً من ممكن-الوجود المختار الذي من شأنه."

(65) إنّ ما يلفت الانتباه ههنا هو عبارة "إرادة-أنّ-له-ضميرا"، وبخاصّة فعل "الإرادة" (wollen)، وذلك أنّه عن مبحث الإرادة ليس ثمّة في **الوجود والزمان** قول كثير. لم انبجست مسألة "الإرادة" فجأة؟ ما هو مغزى هذا التقاطع السريع مع **فلسفة الإرادة**؟ - إنّ طرافة هيدغر هو أنّه يتأوّل الإرادة ههنا بوصفها نمط الفهم الذي من شأن الدازين حين يتصدّى لاستدعاء النداء له إلى النهوض بالوجود-المدين الذي يخصّه.

لقد تدرّجنا ههنا من السماع إلى الفهم إلى الاشتراع إلى التحرّر إلى الاختيار إلى الإرادة، وذلك من حيث هي علامات على الطريق التي يقطعها الدازين في استيضاح نداء الضمير ومن ثمّة فهم الوجود-المدين الذي يحرّكه. ولكنّ ذلك لا ينبغي أن يؤخذ هنا إلا بوصفه طريقة طريفة في تأوّل الليسيّة الأصليّة التي تقوّم الدازين. ولذلك فإنّ هيدغر ينبّهنا إلى الاحتفاظ بهذا: أنّ الدازين ليس له نداء الضمير أي ليس له وجود-مدين أصليّ إلا بفعل "الأساس الليسيّ لاشتراعه الليسيّ"، وذلك أنّه موجود يعاني منذ أوّل أمره من نحو من "فقدان ماهويّ للضمير" (wesenhaften Gewissenlosigkeit) (1926أ، ص288).

ولكن هل يعني ذلك أنّ نداء الضمير كان بحثاً لدى الدازين عن شيئ مفقود أصلاً؟ - للإجابة عن مثل هذا التساؤل يقرّر هيدغر أمرين طريفين: أوّلاً أنّ النداء لئن كان لا ينتج "معرفة" فهو ليس مشكلاً "نقديّاً" فقط بل هو مقام "موجب" أي كاشف عن نمط محدّد من أنماط وجود الدازين؛ وثانياً أنّ الجدوى الكيانويّة من تأويل هذا النداء هو الإبانة عن أنّه بمثابة "االشهادة" (Bezeugung) القائمة في صلب الدازين نفسه تدعوه إلى الاضطلاع بممكن-الوجود الأخصّ له (1926أ، ص288).

2. 4 - في الفرق بين التأويل الكيانوي للضمير والتفسير العامي له (§ 59)

من أجل أنّ المتعلّق في تأويل نداء الضمير ليس إنتاج معرفة عنه ولا اقتراح قواعد عمليّة للنهوض به، وإنما استكشافه بوصفه يوفر "شهادة" كيانويّة على نمط استدعاء الدازين نفسه إلى ممكن-الوجود الأخصّ الذي له، فإنّ هيدغر قد لامس للتوّ الحاجة إلى عقد فقرة خاصة نذرها إلى مكافحة التفسير العامّي للضمير بالتأويل الكيانوي له (1926أ، §59، ص 289-295). ولكن من أجل أنّ البحث في مسألة الضمير هو "في خدمة المسألة الانطولوجية الأساسيّة " (نفسه، ص290) يعني بلورة السؤال عن معنى الوجود بعامة، فإنّه قد اكتفى بمناقشة ما يمكن للتفسير العامي للضمير أن "يعترض" (einwenden) عليه من التأويل الكيانوي له (نفسه).

ونحن سوف نكتفي بالتنبيه على ما يلفت النظر لدينا في هذه المناقشة. إنّها تدور حول أربعة اعتراضات صاغها هيدغر هكذا صياغة:

" 1- أنّ الضمير له من حيث الماهية وظيفة نقديّة. 2- أنّ الضمير يتكلّم أبداً بالنسبة إلى فعل معيّن منجز أو مراد. 3- أنّ "الصوت" وذلك طبقاً للتجربة ليس مرتبطاً أبداً بوجود الدازين بمثل هذه الجذريّة. 4- أنّ التأويل لا يضع أيّ اعتبار للأشكال الأساسيّة للظاهرة، للضمير "السيّئ و[الضمير] "الخيّر"، [الضمير] "المؤنّب" و[الضمير] "الصاحي" " (1926أ، ص290).

من الطريف أنّ هيدغر قد اختار أن ينهض بمناقشة هذه الاعتراضات بدءً بالرابع فالثالث فالثاني فالأوّل. ربّ اختيار نجد له تبريراً في حرص هيدغر على الذهاب قدماً إلى الكشف عن حدود المسبّقة الموجّهة لكلّ التفسيرات العامية للضمير، نعني التمييز المشهور بين ضمير "سيّئ" (bösen) وضمير "خيّر" (guten) (1926أ، ص290). كيف ناقش هيدغر هذا الاعتراض؟ - لئن يعترف هيدغر بأنّ الحديث العامي عن ضمير سيّئ هو في وجه منه إقرار بأنّ ثمّة شيئ مثل "الوجود-المدين" (نفسه)، فهو يؤكّد من جهة أخرى أنّ الحديث عن ضمير سيّئ لا يعني أبداً النفاذ إلى لبّ المشكل، وذلك أنّ معنى الضمير السيّئ مشتقّ من معنى الضمير الخيّر (1926أ، ص292)، والحال أنّ مفهوم الضمير الخيّر هو نفسه في رأي هيدغر مفهوم متهافت، إذ أنّه ليس له من أساس سوى قول كل واحد "أنا خيّر"، وذلك من شأنه أن يضع الضمير في مزاد "الرئاء" (Pharisäismus) (1926أ، ص291).

أمّا الاعتراض الثالث الذاهب إلى أنّ التجربة اليومية للضمير "لا يعرف" المعنى الكيانوي للوجود-المدين فإنّ هيدغر لئن بدأ بإقراره فهو ما لبث أنْ تساءل عن وجاهة هذه التجربة اليومية في

تأمين "الأفق الانطولوجي المناسب لتحليل هذه الظاهرة" (1926أ، ص 292-293)، بل وقبل ذلك "ما إذا كان الضمير بعامة يمكن على الحقيقة أن يُبلغ إليه ضمنها " (نفسه، ص293). وأمّا الاعتراض الثاني الذي يزعم أنّ التأويل الكيانوي "يغفل" (übersähe) عن مضمون الضمير أي كونه يتعلّق دوماً بفعل منجَز أو مراد، فإنّ هيدغر لئن يعترف بتواتر هذا النحو من النظر إلى الضمير فهو يتساءل ما إذا كان هذا المنحى يمكن أن يترك للنداء إمكانيّة " أن يهتف" (ausrufen) على النحو الأكمل الذي له (1926أ، ص293). وأمّا الاعتراض الأوّل وهو آخر محطّة في هذه المناقشة، والذي يذهب إلى " أنّ التأويل الكيانويّ يجهل الأداء النقديّ "في ماهيته" الذي للضمير" (1926أ، ص294)، فإنّ هيدغر يعتبر أنّ إنكار وجود مضمون "موجب" للضمير هو أمر مشروع طالما نحن لا نتوفر على أفق انطولوجيّ وجيه لاستبصاره (نفسه). والمعنى هو أنّ الضمير ليس فارغاً من المضمون إلاّ إذا حدّقنا به من زاوية الانشغال اليوميّ بإمكانيات "الفعل"؛ والحال أنّ الضمير لا يدعونا إلى هذا الفعل أو ذاك، وذلك "من أجل أنّه يستدعي الدازين إلى الكيان، إلى ممكن-وجود-ذاته الأخصّ له" (1926أ، ص294). إنّ الضمير ليس سالباً ولا موجباً بالمعنى اليومي؛ إنّه لا يتعلّق بما هو يوميّ بل بالكيان نفسه (نفسه).

إنّ مقصد هيدغر(66) هو إثبات أنّ نداء الضمير لا ينبغي أن يُفحص عن مضمونه بأدوات الانشغال اليومي بالموجود تحت اليد، وذلك أنّ هذا النداء لا مضمون له من هذه الزاوية؛ لكنّ الفهم الكيانويّ يبيّن أنّ للنداء وجهاً من "الفعل" لا يمكن للتجربة العامية أن تبصر به. هذا الفعل هو على وجه التحديد "الاستماع" الأصيل للنداء من حيث هو نداء نحو ممكن-الوجود الأخصّ لنا. بيد أنّ هذا النحو من "النقد الانطولوجي للتفسير العامي للضمير" (1926أ، ص295) لا يقصد إلى إصدار حكم على "القيمة الأخلاقية" الكيانيّة (existenzielle) للدازين اليومي على أساس أنّ التجربة اليومية لا تتوفر على الأصالة الكيانويّة (existenzialen) المطلوبة؛ كما أنّ الفهم الكيانوي ليس دليلاً على "الجدّ" (der Ernst) في النهوض الكياني بنداء الضمير، لكنّه قد يفتح "إمكانات لفهم كيانيّ أكثر أصليّة" (نفسه). - ولكن هل كشف هيدغر بهكذا تساؤلات عن نواة التأويل الكيانوي لمعنى الضمير بما هو وجود-مدين؟ - يبدو أنّنا لا نستطيع أن نجزم بذلك. وذلك أنّ دفاع هيدغر عن التأويل الكيانوي قد اقتصر على إبراز وجوه الالتباس في الفهم العامي لنداء الضمير أكثر من التكشيف عن المقام الموجب لهذا النداء. وإنّه للإفاء بهذا المطلب إنّما عقد الفقرة 60 بوصفها الشوط الأخير والحاسم للتبيين عن نكتة الإشكال في التأويل الكيانوي لظاهرة الضمير من حيث هو شهادة على ممكن-الوجود الأخصّ للدازين، وليس ذلك غير تأويل الضمير بوصفه "عزماً".

2. 5- بأيّ معنى يتأوّل هيدغر «العزم» بوصفه البنية الكيانويّة الأخيرة في مقام الضمير؟ (60§).

إنّ عنوان الفقرة 60 لافت للنظر، فهو يبحث في " البنية الكيانويّة لممكن-الوجود الخاص المشهود عليه في الضمير" (1926أ، ص295). وهذا يعني أنّ هيدغر لم يثبت مفهوم "العزم" في عنوان الفقرة التي نذرها للبحث فيه، وبذلك هولم يذكر هذا المفهوم في أيّ عنوان من عناوين الفقرات (54-60) التي ضمّها تحت الفصل الثاني من القسم الثاني من الوجود والزمان، والذي عنوانه " الشهادة التي من جنس-الدازين على ممكن-وجودٍ خاص والعزم " (1926أ، ص267). وإذا كان لا يمكن أن يكون الأمر سهواً، فإنّ تفسيره عندنا هو أنّ هيدغر لم يقصد بعنوان الفقرة 60 أي " البنية الكيانويّة لممكن-الوجود الخاص المشهود عليه في الضمير" سوى مفهوم "العزم". إنّ العزم هو البنية الكيانويّة المبحوث عنها، ما دمنا قد عرفنا فيما سبق معنى "ممكن-الوجود الخاص المشهود عليه في الضمير " الذي من شأن الدازين.

(66) يقول هيدغر(1926أ: 294):" أمّا بالمعنى الكيانويّ فإنّ النداء الذي يُفهم على الحقيقة إنما يهب [الوجود] "الأكثر إيجابا" (das Positivste)، بمعنى الإمكان الأخصّ الذي يمكن للدازين أن يمنحه لنفسه، من حيث هو نداء مُعاد داع إلى ممكن-وجود-ذاته العياني في كل مرة. أن نسمع النداء على الحقيقة إنما يعني أن نأخذ في العمل العياني."

ما هي خطة(67) هيدغر(68) في النهوض بهذا الطلب؟. نحن نفترض أنّ الفقرة 60 تقبل التقسيم إلى زمرتين من المشاكل، مع تقديم وتذييل. يتعلّق التقديم بحصر النتائج الحاسمة للتأويل الكيانوي للضمير، وهي بخاصّة ثلاث: أ- أنّ دور الضمير هو توفير "شهادة" على ممكن-الوجود الأخصّ للدازين؛ ب- أنّ الفهم الذي من شأن نداء الضمير هو مفهوم "إرادة-أنّ-له-ضميراً"؛ وج- أنّ ممكن-الوجود الخاص "المشهود عليه في الضمير" هو ترك الهو الخاص يعمل-في-ذاته ضمن الوجود-المدين (1926أ، ص 295). وتتعلّق الزمرة الأولى من المشاكل (1926أ، ص 295-296) بالبحث في مدى انطباق نتائج التأويل الكيانوي للضمير على البنى الأساسيّة للمقام الأعمّ للدازين أي مقام "الانفتاح" أو "الهُنا" في العالم، ونعني بخاصة بنى "الفهم" و"الوجدان" و"الكلام"، فهيدغر لم يعرض للبنية الرابعة أي بنية الانحطاط إلاّ في موضع لاحق (1926أ، ص298). أمّا الزمرة الثانية (نفسه، ص 297-300) فمقصودها هو تبيان مفهوم "العزم" بوصفه المقام الأخير للضمير، وذلك في ضوء احتمال طريف لمسألة "الحقيقة"، التي اعتملها هيدغر بمثابة محكّ لإضاءة ما يكتنف العزم من تواشج حادّ مع مفاهيم "القرار" و"اللاّعزم" و"الموقف". وأمّا التذييل (نفسه، ص 300-301) فهو لافت للنظر، وذلك أنّ هيدغر قد حاول فيه أن ينهض بنحو من المناقشة الهرمينوطيقية للأطروحة التقليدية التي تقوم على الربط بين مفهوم "العزم" ومشكلة "الفعل" (Handeln)(69). ونحن نوزّع التحليل إلى شطرين كبيرين ينطوي كل منهما على عناصر. وهما: أ- ممكن-الوجود الخاص المشهود عليه في الضمير والبنى الأساسيّة لمقام الانفتاح (الفهم، الوجدان، الكلام)؛ ب- العزم والانفتاح بما هو المعنى الأصلي للحقيقة (القرار، اللاعزم/ اللاّحقيقة، الوضعية).

أ- ممكن-الوجود الخاص المشهود عليه في الضمير والبنى الأساسيّة لمقام الانفتاح (الفهم، الوجدان، الكلام):

إنّ ما يحتفظ به هيدغر من التحليلات السابقة هو المفهوم الطريف: "إرادة-أنّ-له-ضميراً" (Gewissen-haben-wollen)، وذلك بوصفه النواة الكيانوية لنداء الضمير، ومن ثمّة المقام الذي يجدر بنا أن نمتحنه بشكل يبيّن مدى أصالته. كيف ذلك؟ - نحن نرى أنّ هيدغر قد انتهج نهجاً سبق أن تعرّفنا إليه من قبلُ، وهو استكشاف مدى انطباق الظاهرة المعنيّة على البنى الكيانويّة المشكّلة لمعنى "الهنا" الذي من شأن الدازين أي مدى إيفائها بمعنى "الانفتاح" الانطولوجي للدازين على وجوده في العالم. أمّا البنى التي اعتمدها هيدغر في هذا الموضع فهي الفهم والوجدان والكلام؛ وهي قد أتت في هذه الفقرة مرتّبة بحسب خطورة الدور الذي أدّته.

(67) نحن نجد أنّ الباحث القدير غرايش (Griesch 1994، ص 298-304) قد أقام استيضاحه لمفاصل هذه الخطة على افتراضه بأنّ مسألة "الشهادة" (Bezeugung، attestation) هي " الظاهرة العليا التي ساقنا التأويل الكيانوي للضمير إليها" (نفسه، ص298)؛ وعلى الحقيقة فإنّ هيدغر قد سبق له أن وضّح هذه الشهادة في مواضع عدّة بوصفها لا تأتي إلا من الضمير أو هي لا تعدو أن تكون إياه، وذلك منذ الفقرة 54 وما يليها (1926أ، ص 234، 267-268، 279، 288).

(68) يقول هيدغر(1926أ: 295):" هذا [الـ] أنْ-يتركَ الهو الأخصَّ يعمل-في-ذاته انطلاقاً من ذات نفسه ضمن الوجود-المدين إنما يمثّل ظواهريا ممكنَ-الوجود الخاص المشهود عليه ضمن الدازين ذاته. أمّا الآن فإنه ينبغي أن نستخرج بنيته الكيانويّة."

(69) في تفسيره لهذه الفقرة توقف غرايش (Greisch 1994، ص302-303) عند هذه المناقشة وحوّلها إلى جزء من عرض هيدغر لمسألة "الوضعية"؛ والحال أنّ هيدغر لم يعرض إلى مناقشة مسألة "الفعل" إلا بعد أن أنهى تبيان معنى الوضعية وعلاقته بالعزم. لذلك رأينا أنّ الأمر يتعلق بتذييل شامل للفقرة 60 ولمسألة العزم بعامة وليس بتأويل لمبحث الوضعية من جهة فلسفة في الفعل. وهو تذييل رأس الأمر فيه هو إخراج مسألة العزم من إشكالية الفعل التقليديّة أصلا، وذلك بإرسال هكذا أطروحة: " إنّ الدازين من حيث هو ذو عزم [فقط] هو **يفعل** بعدُ." (1926أ، ص300). وذلك يعني أنّ العزم فعل محض.

1- الضمير والفهم

يكشف هيدغر هنا عن وجه احتمال الضمير للبنية الكيانوية الأولى المقتفاة هنا، أي بنية "الفهم"(70). وإذا كنّا نعرف أنّ الفهم نمط من أنماط "انفتاح" الدازين بما هو موجود في العالم فإنّ الجديد هو تخريج الفهم أوّلاً بوصفه فهما للمناداة، وثانياً بوصفه نمطاً من الوجود رأس الأمر فيه أنّه يوفّر "شهادة" ظواهرية على ممكن-الوجود الخاص للدازين. فهم المناداة وجود شاهد على إمكان خاص. وهو يشهد "ظواهرياً" أي بواسطة ظاهرة بعينها هي ظاهرة الضمير. إنّ فهم الدازين للنداء يعني هنا "إرادة-أنّ-له-ضميراً": لقد كفّ الفهم عن أن يكون استبصاراً لموجود قائم أو لموجود تحت اليد، وتحوّل إلى اختيار كيانوي لنمط من الوجود الذي يختصّ بكونه يشهد على إمكانية الوجود التي من شأنه. إنّ إرادة أن يكون له ضمير هو ما يجعل الدازين ذا فهم للكيان أي ذا هنا أو ذا انفتاح في العالم، وذلك لأنّ الدازين إذْ يريد فهم النداء هو لا يفهم غير نفسه. إنّ إرادة الضمير هي إرادة فهم الذات. وإنّه بذلك فقط هو طريقة من طرق تصريف معنى الهنا في العالم أي معنى الانفتاح.

2- الضمير والوجدان

يأخذ هيدغر(71) هنا في تأويل ظاهرة "قلق-الضمير" بوصفها علامة على مقام كيانوي سبق أن تعرّفنا إليه هو مقام القلق. كيف ذلك؟ - إنّ النداء ينبثق حسب هيدغر من جهة معيّنة من وجود الدازين هي تلك التي يكون فيها خاضعاً لربقة الهُمْ، حيث يكون غريباً عن نفسه معزولاً عن الهو الأصيل الذي من شأنه. فذلك هو وحده ما يفسّر قلق الدازين من نداء الضمير: فإنّ هذا النداء يكشف له للتوّ وبشكل قاطع مدى ابتعاده عن نفسه ومدى عزلته إزاء نفسه. ولأنّه موجود له عناية أصيلة بالضمير أي هو يريد من نفسه أن يكون له ضمير فإنّ قلقه من نداء الضمير هو استعداد أصيل فيه: إنّه في كلّ مرة "على قلق"، نعني على "أهبة للقلق"؛ هذه الأهبة الأصيلة للقلق هي وجه احتمال الدازين لوجدان القلق في مقام الضمير.

3- الضمير والكلام

نحن نبلغ هنا إلى مفصل تمهّل عنده هيدغر بشكل لافت للنظر؛ والسبب في ذلك بيّن، ونعني أنّ معنى "نداء الضمير" من حيث يجد في دلالة "النداء" قوامه الخاص، إنّما هو متقوّم بعدُ بالمعنى الكيانوي للـ"الكلام". ربّ تخريج هو آية عليا على انصياع هيدغر لبراديغم اللغة في استشكاله لمعنى الضمير بوصفه شهادة على هُوية الهُو.

يقول هيدغر (1926أ: 296): "إنّ اللحظة الماهوية الثالثة للانفتاح هو الكلام. [بيد أنّه] لا يقابل النداءَ من جهة ما هو كلام أصليّ للدازين أيُّ ردّ - على وجه التقريب في معنى حديث مفاوض في شأن ما يقوله الضمير. [..] إنّ النداء يضع أمام الوجود-المدين المستمرّ وهكذا يسترجع الهو من القيل والقال الصاخب لفهامة (Verständigkeit) الهُمْ. وطبقاً لذلك فإنّ ضرب الكلام المفصَّل الذي من شأن إرادة-أنّ-له-ضميراً إنما هو السكوت (die Verschwiegenheit). وقد خُصِّص الصمت

---

(70) يقول هيدغر (1926أ: 295): " إنّ فهم المناداة من جهة ما هو نمط-**وجود** للدازين إنما يوفّر القوام الظواهريّ المشهود عليه ضمن نداء الضمير. وإنّ الفهم الخاص للنداء نحن خصّصناه بوصفه إرادة-أنّ-له-ضميراً.[..] إنّ إرادة-أنّ-له-ضميراً من حيث هي فهم-للذات ضمن ممكن-الوجود الأخصّ إنما هي نمط من **انفتاح** الدازين."

(71) يقول هيدغر (1926أ: 295-296): " هذا [الانفتاح] متقوّم، ما خلا الفهم، بواسطة الوجدان والكلام. [..] فما هو الحال (Stimmung) الذي يقابل هكذا فهمًا؟ إنّ فهم النداء يفتح الدازين الخاص في غربة عزلته. وإنّ الغربة المكشوف عنها مع الفهم إنما هي مفتوحة بخاصة بواسطة وجدان القلق الذي من شأنه. إنّ واقعة **قلق الضمير** لهي تصديقٌ لكَوْن الدازين ضمن فهم النداء إنما يضع نفسه أمام الغربة عن ذاته. إنّ إرادة-أنّ-له-ضميراً إنما تصبح أهبة للقلق."

(Schweigen) بوصفه إمكاناً ماهويّاً للكلام. فمن يريد أن يدعوَ إلى الفهم وهو صامت، ينبغي " أن يكون له شيئ يُقال ". إنّ الدازين يدعو نفسه ضمن النداء إلى فهم ممكن-وجوده الأخصّ. ومن ثمّ فإنّ هذا النداء [نحو من] الصمت. إنّ كلام الضمير لا يبلغ الجهر أبداً. إنّ الضمير لا ينادي إلاّ صامتاً، وذلك يعني أنّ النداء يأتي من لاصوت الغربة[..]"

إنّ الرهان الكيانوي هنا هو تأوّل نداء الضمير بوصفه يتأسّس على الكلام بما هو إحدى البنى الكيانوية للدازين، ولكن مع الافتراض بأنّ هذا النداء لا يبلغ إلى مستوى النطق به أبداً. كيف يكون النداء كلاماً أصليّاً للدازين وهو معنى غير مفصَّل؟ - إنّ افتراض هيدغر هو أنّ الصمت نفسه نمط من الكلام الأصليّ للدازين؛ وذلك لأنّ الكلام المفصَّل ليس سوى حالة فقط من أحوال الكلام الكيانوي. فالصمت كلام كيانوي وإنْ كان ليس بكلام مفصّل. ما الحجّة على ذلك؟ - إنّ علينا هنا أن نفرّق بين انعدام الكلام الذي في الحجر مثلاً - وقديماً قيل "ليت الفتى حجراً"- وبين الإمساك عن الكلام. هل النداء إمساك عن الكلام؟ - يفترض هيدغر أنّ النداء هو من تلقاء نفسه صمت، ولذلك هو ليس مجرّد إمساك عن الكلام المفصّل، بل هو كلام كيانويّ لا ينقطع. هذا الكلام الكيانوي الصامت هو ما يسمّيه هيدغر "السكوت" (die Verschwiegenheit). - فهذا السكوت ليس نفياً للكلام المفصّل وإنما هو نحو من الاستغناء عنه. إنّه بهذا المعنى ينبغي أن نفهم لِم ينبّه هيدغر إلى أنّ النداء لا يقابله أيّ "ردّ" (eine Gegenrede). فالردّ لا يملك إلاّ أنْ يكون كلاماً مفصّلاً. والحال أنّ الضمير لا يفصّل شيئاً يمكن التحدّث أو التفاوض في شأنه. نحن لا نتفاوض إلاّ فيما يُقال؛ أمّا ما لا يُقال، أي ما يتقوّم بالصمت، فهو بمنأى عن كلّ مجاهرة.

بيد أنّه لا يجدر بنا أن نفهم من ذلك أنّ القصد هو تأويل الصمت بعامة، بل القصد هو محاولة ارتسام السياق الخاص بهذا النداء المخصوص الذي نسمّيه نداء الضمير. فإنّ الوظيفة الخطيرة لهذا النداء هي إعادة الدازين إلى نفسه، وذلك يعني إلى غربته في ربقة الهَمّ، فيكتشف للتوّ الوجود-المدين الذي يجرّه في نفسه. فهو نداء يبني تقابلاً حادّاً بين صخب القيل والقال اليومي وصمت النداء الحميم للضمير، بين "فهامة" الهَمْ وهو يتباهى بقدرته على تفسير كل شيئ، وبين إرادة-الضمير الغامضة والقلقة(72) التي تحرّك الوجود-المدين للهو. ووجه الطرافة ههنا هو تأويل النداء بوصفه ليس في حاجة إلى كلام مفصّل حتى يشتغل، وذلك من حيث أنّ عدم الحاجة إلى المنطوق به إنما هي مستمدّة من طبيعة "الغربة" في نطاق الهُم العمومي؛ فهذه الغربة هي بلا صوت، وهذا اللاصوت أصليّ فيها مادام الدازين اليومي لا يتكلّم أبداً، بل هو في استماع دائم لصوت الهُمْ. فمن فرط الإصغاء إلى الهُمْ يجد الدازين نفسه غريباً عن صوته، ثمّ في آخر المطاف بلا صوت. من هنا يصبح الكلام المفصّل أي الكلام الذي يمكن للقيل والقال أن يخترقه، مقاماً غير مؤهّل لاستيفاء النداء. فالسكوت هو نمط كلام الدازين في أفق الغربة حيث لا صوت.

---

(72) يقول Pöggeler 1989، ص 18:" إنّ لحظة-الفهم إنما تبقى ضمن إرادة-الضمير بلا هيكلة؛ سواء من ناحية تاريخية أم نسقية تمّ دحر ''الطريق الملكي للإتيقا'' خارج الفلسفة."

ب- العزم والانفتاح بما هو المعنى الأصلي للحقيقة (القرار، اللاّعزم/للاّحقيقة، الوضعية):

نحن نخلص الآن إلى الشطر الأكثر طرافة من الفقرة 60 (1926أ، ص296-300) ونعني الموضع الذي ضبط فيه هيدغر أحد المصطلحات الحاسمة في إشكاليّته عند هذه الحقبة، ونعني مصطلح "العزم". أمّا الخطّة التي اعتمدها في النهوض بمسألة العزم من حيث هي درجة من الدرجات الحاسمة في بلورة هرمينوطيقا الدازين، فإنّه قد يمكن أن نردّها إلى الخطوات التالية: أوّلاً تحديد معنى "العزم" (نفسه، ص296)؛ وثانياً تنزيل مفهوم العزم في الإطار الكياني الأكبر الذي استند إليه تحليل البنى الكيانوية إلى حدّ الآن، ونعني مسألة "الحقيقة" بما هي "انفتاح" (نفسه، ص 297)؛ وثالثاً استكشاف المعنى الكيانوي للعزم من حيث المقامات التي يتّخذها لدى الدازين، وهي بخاصة ثلاثة "القرار"(نفسه، ص298) و"اللاّعزم" (نفسه، ص299) و"الوضعية" (نفسه، ص299-300).

1- ما هو العزم؟

يمكن اعتبار(73) مخطوط تأويلات فينومينولوجيّة لأرسطو (أكتوبر 1922) النصّ الذي سُجّل فيه أوّل ظهور لمصطلح "العزم" لدى هيدغر، وذلك منذ الصفحة الثانية منه (هيدغر1922، ص17). بيد أنّ هذا الظهور لم يكن أكثر من إثارة جدّ أوّليّة لمعنى العزم وذلك بفهمه بوصفه مقترنا بما يسمّيه هيدغر عندئذ "قوّة القدرة على الكشف" (Kraft des Aufsclieβenkönnens)(74). إنّ معنى العزم هنا ما يزال غير موجّه نحو استشكال انطولوجيّ خاصّ. وعلى ما يذكره كيسيال(كيسيال Kisiel 1993، ص 494) فإنّ هيدغر قد عمد في درس صيف 1924 الذي عنوانه المفاهيم الأساسيّة لفلسفة أرسطو(75) إلى استعمال مصطلح Entschlossenheit مقابلاً للمصطلح الأرسطيّ προαιρεσις. أمّا أوّل محاولة للنهوض باستشكال معنى العزم بوصفه يمكن أن يفي بنحو من "التأصيل" للزمانية فإنّ كيسيال قد رصدها في مخطوط نوفمبر 1924 الذي لا نعرف عنه إلا أنّه استئناف موسّع لما جاء في محاضرة جويلية 1924 تحت عنوان مفهوم الزمان. ففي صيغة نوفمبر 1924 من مفهوم الزمان ظهر مصطلح العزم مقترنا بمعنى "الوجود المستقبليّ" ومفهوماً بوصفه "مكشوفيّة مفتوحة على وجدان القلق"(76).

بيد أنّ قراءة الفقرة 35 من درس صيف 1925 تبيّن أنّ هيدغر قد بلغ في نهاية هذا الدرس إلى رصد جدّ واضح للمعنى الكيانوي المقصود لمصطلح العزم. وهو رصد كيانوي من أجل أنّه قد استعمل دلالة العزم في نطاق النظر في ظاهرتين حاسمتين، رأينا خطورتهما في الوجود والزمان، هما "ظاهرة إرادة-التوقر-على-ضمير" و"ظاهرة الوجود-المدين" (هيدغر 1925، ص440). على أنّه من الحقيق بنا أن نعترف بأنّ هيدغر لم يصنع في الفقرة 35 من درس صيف 1925، والتي لا تكاد تجاوز الصفحتين مساحة، سوى استشراف الدور الذي يمكن لمصطلح العزم أن يؤدّيه في بلورة مسألة الضمير، وهذا الدور هو الكشف عن نمط العلاقة التي يجدر بالدازين أن يأتيها إزاء ذات نفسه متى بات عليه أن يمسك بوجوده، ضمن استباق الموت اللامتعيّن واليقيني في آن، بوصفه ممكن-الوجود الذي هو هو ذاته(77).

---

(73) Kisiel 1993، ص 494.

(74) يقول هيدغر: " إنّ الماضي لا ينفتح إلا على قدر العزم و[على قدر] قوّة إمكان الكشف الذين يتوفر عليهما حاضر ما " (1922، ص17).

(75) ألقى هيدغر في صيف 1924 درسا بعنوان: *Grudbegriffe der aristotelischen Philosophie*.

(76) را: Kisiel (1993، ص494).

(77) يقول هيدغر (1925، ص440-441):" إنّه باختياري لذاتي من جهة ما هو [اختيار] لإمكاني [الخاص] أنا أختار وجودي بنفسي. بيد أنّ هذا الإمكان، الذي أختاره ضمن استباق الموت، إنما هو [إمكانٌ] يقينٌ ومن حيث هو يقينٌ هو في نفس الوقت لامتعيّن. إنّ اختيار-النفس ضمن الاستباق في الإمكان ينبغي، من حيث هو [اختيار] أصيل، أن يأتي تبعا

ولذلك يمكننا أن نقول بلا مشاحة أنّ هيدغر لم يضطلع باستشكال دقيق وتام الدلالة الانطولوجية لمصطلح العزم إلاّ في الفقرة 60 من الوجود والزمان.

من البيّن أنّ العناصر الجديدة في حدّ(78) مصطلح العزم هنا هي بالنظر إلى ما سبق إنما هي عديدة: أوّلاً أنّ العزم لا يُنظر إليه كما في مخطوط نوفمبر 1924، أي من جهة وجدان القلق؛ وثانيا أنه لئن كان درس صيف 1925 قد عيّن دور العزم في سياق مسألة الضمير أي في سياق إرادة-التوقر-على-ضمير فإنّ ذلك التعيين لم يكن قد تبيّن بعدُ الاقتران الحميم بين وجدان القلق والفهم بماهو اشتراع-الذات والكلام من حيث هو سكوت. إنّه لم يبصر بهذه الوجوه الثلاثة لكيانويّة الدازين من زاوية مسألة الضمير أصلاً. - إنّ معنى العزم في الوجود والزمان هو مركّب كيانوي يستجمع على نحو طريف جملة المكاسب الهرمينوطيقيّة السابقة لفينومينولوجية الدازين؛ وذلك أنّه حال بلغ من الأصالة أنه يفوّر للدازين الهيئة التي تمكّنه من أن ينهض بوجوده بوصفه يستمدّ من تجارب القلق (كمقام أصلي للمعنى الكيانوي للموت) والدين (كمقام أصلي لمسألة الضمير) والسكوت (كمقام أصيل للكلام) عناصره المقوّمة. إنّ ما يبقى عالقاً في الدازين من معنى الموت هو القلق كنمط مخصوص من الوجدان؛ وما يبقى عالقاً فيه من معنى الضمير هو الوجود-المدين كنمط مخصوص من احتمال الفهم هو اشتراع-الذات؛ وما يبقى عالقاً فيه من نداء الضمير هو السكوت كنمط مخصوص من التعيّن الكيانوي بالكلام. إنّ العزم هو "اشتراع-الذات السكوت المستعدّ للقلق على جهة الوجود-المدين الأخصّ(1926أ، ص297).

2- العزم (Entschlossenheit) والانفتاح (Erschlossenheit) أو العزم والحقيقة:

إنّ مقصد هيدغر هو رفع العزم إلى طور التحديد الكيانوي الذي من شأنه أن يمدّنا بالتأويل الانطولوجي الوجيه لنمط وجود الدازين الذي نشير إليه بعبارة الكيان(79). من أجل ذلك هو قد أخذ في الربط بين مستويين من الاستشكال لمعنى العزم: فهو من جهة يستبصر العزم في ضوء الهيئة الكيانوية للدازين، من حيث تجد في الدلالة الكيانوية للهنا، مقامها الخاص؛ وهو من جهة يدفع بمعنى العزم إلى حلبة التأويل الانطولوجي لمسألة "الحقيقة" من حيث هي في صلة عريقة مع معنى الوجود في الانطولوجيا الغربيّة. ولكن ما الذي يجمع بين هذين الوجهين من البحث؟ – إنّه مفهوم "الانفتاح"(80).

يثير هيدغر(81) هنا مشكلين حاسمين يتسدّد نحو توضيح وجه الاقتران الحميم بينهما. الأوّل هو

لذلك وضمن علاقة-وجود مناسبة إلى خصائص الإمكان، وذلك يعني أنّ لاتعيّن الموت إنما هو مُدرك، متى فهمت الإمكان من حيث هو إمكان لكلّ لحظة، أي متى كنت **عازماً**(*entschlossen*) في كوني-قد-اخترت نفسي مطلقاً. إنّ اليقين الذي من شأن هذا الإمكان إنما يُدرك متى أُهمِلت دونه كلّ قوة-وجود ممكنة أخرى لذاتي، وذلك يعني متى كان العزم (die Entschlossenheit) تجاه نفسه على نحو بحيث أنه انطلاقا منه فحسب ينبجس هذا الفعل المتعيّن أو ذاك.إنّ الدازين إذا أخذ نفسه ضمن الاستباق في هذا النحو من العزم المطلق، فذلك يعني: أنّ الدازين يستطيع ضمن هذا الاستباق إلى موته أن يصبح مسؤولا عن ذاته بمعنى مطلق." – يبدو بذلك أنّ هيدغر يمر من العزم/"اختيار-النفس" (درس صيف 1925) إلى العزم/"الانفتاح" (1926).

(78) يقول هيدغر(1926أ: 296-297):" إنّ انفتاح الدازين الكامن ضمن إرادة-التوقر-على-ضمير هو طبقا لذلك متقوّم بوجدان القلق وبالفهم من جهة ما هو اشتراع-الذات على جهة الوجود-المدين وبالكلام من حيث هو سكوت. هذا الانفتاح المخصوص والأصيل المشهود عليه ضمن الدازين نفسه بواسطة ضميره - اشتراع- الذات السكوت المستعدّ للقلق على جهة الوجود-المدين الأخصّ - نحن نسمّيه العزم (die Entschlossenheit)."

(79) عن المعنى الكيانوي للعزم را: Macann 1992هـ: 232.

(80) عن التواشج بين "العزم" (Entschlossenheit) و"الانفتاح" (Erschlossenheit)، را: Richardson 1986: 194-195.

(81) يقول هيدغر(1926أ، 297-298) :" إنما العزم ضرب مخصوص من انفتاح الدازين. والحال أنّ الانفتاح قد تُؤوّل من قبلُ كيانويّاً على أنّه **الحقيقة الأصليّة** (*ursprüngliche Wahrheit*). وهذه ليست في البدء صفة للـ"حكم" ولا هي على وجه العموم سلوك بعينه، وإنما هي مقوّم ماهويّ للوجود-في-العالم بما هو كذلك. إنّ الحقيقة ينبغي أن تُتصوّر

كيف أنّ العزم يوفر إمكانية طريفة للبصر بنمط انكشاف "الحقيقة الأصليّة" للوجود بعامة. أمّا الثاني فيتعلق بالوجه الذي به يؤدّي العزم دوراً حاسماً في بلورة "الحقيقة الأصيلة" التي من شأن الدازين. علينا أن نستبصر هنا أنّ هيدغر قد عمد أوّل الأمر إلى بناء تقابل ضمني بين عبارتيْ "حقيقة أصليّة" و"حقيقة أصيلة"، ثمّ أخذ من بعدُ في ارتسام وجه الاقتران بينهما. إنّ القصد هو بيان وجه الاقتران الحميم بين الأصيل والأصليّ في ظاهرة العزم. كيف ذلك؟- يكون ذلك بتأوّل العزم بوصفه "انفتاحاً". ولذلك فالمطلوب هو أن نفهم من جهة كيف أنّ العزم نمط أصيل من الانفتاح، انفتاح الدازين على الهنا في العالم؛ ومن جهة كيف أنّ هذا النحو من الانفتاح في مستوى العزم هو نمط مخصوص من انكشاف المعنى الأصليّ للحقيقة.

إنّ افتراض هيدغر بأنّ التصوّر التقليدي للحقيقة كصفة للحكم ليس أصليّاً وإنما هو مشتقّ من معنى سابق عليه هو معنى الانفتاح، هو ما يحاول هنا أن يمتحنه على مسألة العزم: فالعزم لا يكون مُقوّماً ماهويّاً للدازين إلاّ إذا دخل في حقيقته أو في نمط وُلوجه للحقيقة؛ ويعني أنّ العزم لا يكون حقيقياً إلاّ بقدر ما يتّخذ نمط وجود الحقيقة، نعني الانفتاح، بنيةً له. فالحقيقة ليست خاصية صناعية للأقوال وإنما هي مقام كيانويّ للدازين أي نمط وجود في العالم يخصّه. وهكذا فالعزم لا يشير إلى حقيقة أصيلة في الدازين أي لا يشير إلى مقوّم كيانوي فيه إلاّ إذا أمكن أن يعبّر عن حقيقة أصليّة أساسيّة، نعني متعلقة بوجود هذا الموجود الذي هو دازين، وهو ما يسمّى "الكيان". إنّ الأصليّ والأساسيّ صفتان لمعنى الوجود، بينما الأصيل صفة للدازين. ولذلك فطرافة العزم هو أنّه ينقل الدازين إلى مقام يصبح معه ممكناً ووجيهاً الربط بين الأصيل والأصليّ.

ولكن بأيّ معنى يكون العزم نمطاً أصيلاً من الانفتاح، انفتاح الدازين على الهنا في العالم؟ - لقد انصرف بقوّة إلى تبيان هذا الأمر لما فيه من تبصرة فينومينولوجيّة بوجاهة الدور الذي يؤدّيه مفهوم العزم في بلورة معنى الكيان الذي من شأن الدازين. يذكّر هيدغر باللحظات المكوّنة لمعنى الانفتاح، ونعني المقامات الثلاثة المكوّنة لمعنى الوجود-في-العالم، وهي العالم و"الوجود-في"(das In-Sein) و"الهو"(das Selbst)، وذلك من جهة أنّ الانفتاح هو ما يجعل الموجود داخل العالم بعامة يصبح منظوراً، وتصبح معه إمكانية التجارة مع الموجود-تحت-اليد والحركة في حقل مدلوليّة جملة القرائن داخله واردة (1926أ، ص297)(82). هنا يبيّن أنّ العزم ليس ظاهرة تعزل الدازين عن عالمه، وتلك إشارة نقدية رقيقة إلى التصوّر السائد للعزم بوصفه قدرة على الخروج عن الموجود والتعلّق بمستطاع يقبع في قيمومة لا تُطال. وحجّة هيدغر في ذلك هو أنّ العزم لا يعدو أن يكون الوجود-في-العالم نفسه بما هو كذلك. وذلك بمعنى أنّ العزم هو ما يربط الدازين بالجهتين الكبريين لوجوده أي بالموجود-تحت-اليد وبالوجود-مع. إنّ ذلك يعني أنّ العزم هو المعنى الأصيل الذي يجعل دلالة "الانشغال" (das Besorgen) بالموجود-تحت-اليد ودلالة "الاهتمام" أو "الاعتناء"(die Fürsorge) بالآخرين

بوصفها [مقاما] كيانويّا أساسيًّا [..].
والآن فإنه قد ظَفِر مع العزم بالحقيقة الأكثر أصليّة(ursprünglichste) من قِبل أنها **الأصيلة** (*eigentliche*) التي من شأن الدازين. إنّ انفتاح الهنا إنما يفتح على نحو تأصلي (gleichursprünglich) جملة الوجود-في-العالم في كل مرة، يعني العالمَ والعالم-في والهُوَ، الذي يوجَدُه هذا الموجود من حيث هو "أنا موجود". [..]
إنّ العزم، من جهة ما **هو وجود-الذات الأصيل**، لا يفصل الدازين عن عالمه، ولا يعزله على شكل أنا طائر (ein freischwebendes Ich). وأنى له ذلك - وهو ليس، على الأصالة، من حيث هو عزم أصيل، شيئا أخر سوى الوجود-في-العالم. إنّ العزم يحمل الهو على وجه الدقة إلى الوجود المنشغل في كل مرة لدى الموجود-تحت-اليد، ويدفع به داخل الوجود-مع المهتمّ لدن الآخرين."

(82) -هذا التأويل للوجود بواسطة "الانفتاح" هو الخطوة "ما-بعد-الفينومينولوجية" التي ستمكّن هيدغر من الذهاب لاحقا فيما أبعد من أفق هوسرل. ر.ا: Held 1988، ص 313.

ممكناً، وهو لا يفعل ذلك إلاّ من أجل أنّه في ماهيته الوجه الأكثر تمامية إلى حدّ الآن من "العناية"(die Sorge) بالوجود في العالم أي بحقيقة الكيان(83).

3 - العزم (Entschlossenheit) قرار (der Entschluβ) أو لا يكون:

بعد أن كشف هيدغر عن الدور الطريف الذي يؤدّيه مفهوم العزم في النهوض بالكيان من حيث هو تصريف مترابط لمقامات العناية بالوجود في العالم والانشغال بالموجود تحت اليد والاهتمام بالغيرضمن الوجود-مع، أصبح ممكناً الآن أن يفحص عن مضمون "العزم"(84) بما هو كذلك.

إنّ مقصد هيدغر(85) هو إيضاح وجه الصعوبة في معنى العزم من حيث أنّه يتقوّم بعناصر تبدو لبادئ الرأي متباعدة: فالهُم، حيث يقبع الدازين عادة، لا يرى إلى العزم إلاّ بوصفه إرادة تسبق القرار وتسبق الفعل، ومن ثمّة فهو درجة سرعان ما تنسحب من وجود الدازين. ولذلك يؤكّد هيدغر أنّ العزم لئن كان دوماً عزماً عيانياً ما فهو ليس عزماً على هذا الفعل اليومي أو ذاك بل هو عزم على الكيان نفسه؛ ولأنّه عزم على الكيان وليس على هذا الموجود تحت اليد أو ذاك فهو مصاب أبداً باللاتعيّن من حيث المضمون الكياني. هنا يكشف هيدغر عن الدور الحاسم لمفهوم "القرار": إنّ القرار من حيث هو قرار كيان هو ما يرفع العزم إلى رتبة التعيين الكيانوي للكيان. إنّ القرار هو ما ينقل العزم من اللاتعيّن الكياني إلى التعيّن الكيانويّ. ولكن كيف يصنع ذلك؟ - إنّ القرار يعيّن العزم عندما يشترع بفهمه لوجوده معنى لكيانه؛ وذلك يعني عندما "يفتّح" الإمكان العياني الذي من شأن الدازين في كل مرة. تفتيح الإمكان يعني على وجه الدقة جعل الكيان هو مضمون العزم واستبصار الوجود-في-العالم من خلاله. وإنّه يجدر بنا أن ننبّه هنا(86) إلى ما في هذا التكشيف عن طبيعة التقابل في معنى العزم بين اللاتعيّن الكياني والتعيّن الكيانوي من ربط طريف بين مستويين من البحث ظلّ هيدغر يفصل بينهما إلى هذا الموضع نعني المستوى الكياني والمستوى الكيانوي، حيث أنّ العزم يحقق وجهاً حاسماً من "الاقتران" بينهما.

4- العزم واللاّعزم أو العزم في اللاّحقيقة:

إنّ إقرار هيدغر بأنّ اللاتعيّن كامن في صلب العزم وذلك من جهة ما هو لاتعيّن كيانويّ أصلاً، إنما أدّى إلى الوقوف على مفصل طريف من مسألة العزم: أنّ العزم، من حيث هو ينطوي في ماهيته الكيانويّة على اللاتعيّن، هو ينطوي في نفس الوقت على قدر أصيل من "اللاعزم" (die Unentschlossenheit). بيد أنّ ذلك يعني إذا أبصرنا بالإشكال من زاوية التواشج بين العزم والانفتاح ومن ثمّة بين العزم والحقيقة أمكن القول إنّ العزم بما هو في نفسه أيضاً لاعزم إنّما هو محفوف باللاحقيقة.

---

(83) Caputo 1978، ص 334-335.

(84) Richardson 1986: 194.

(85) يقول هيدغر(1926أ: 298): " إنّ العزم، وذلك طبقا لماهيته الانطولوجية، إنما هو أبدا [عزمُ] دازين عياني ما في كل مرة. إنّ ماهية هذا الموجود هي كيانه. وإنّ العزم ليس "بكائن" (existiert) إلاّ من جهة ما هو قرار فاهِمٌ-مشترع لذاته. ولكن علامَ يعزم الدازين في العزم؟ قِبلةَ ماذا يجب عليه أن يعزم؟ - إنّ الإجابة لا يمكن أن يعطيها إلاّ (*nur*) القرار نفسه. [..] **إنّ القرار هو وحده، على وجه الدقة، الاشتراع والتعيين المُـفتِّـحُ للإمكان العياني في كل مرة.** إنّ العزم **يختصّ** ضرورة **باللاتعيّن**، الذي يميّز كلّ ممكن-وجود عياني مقذوف به من شأن الدازين. وإنّ العزم ليس بواثق من نفسه إلاّ بوصفه قراراً. لكنّ اللاتعيّن الكياني (existenzielle) للعزم، الذي لا يتعيّن في كل مرة إلاّ ضمن القرار، إنما له على ذلك تعيّنه الكيانوي (existenziale)."

(86) Greisch1994، ص 301-302.

إنّ هيدغر(87) يقيم تواشجاً طريفاً بين اللاعزم واللاحقيقة، وذلك من حيث هما نمطان من الانفتاح في مقام الهُم العمومي. إنّ القصد هو الإجابة عن هكذا سؤال: متى يمتنع العزم؟ لم يكون لاعزم؟
- في رأي هيدغر العزم غير ممكن إلا لأنّه مرتسم سلفاً في التقوّم الكياني للدازين، كذلك اللاعزم، إنّه مرتسم سلفاً في قوام الدازين اليومي. إنّ الدازين لا يعزم لأنّه خاضع إلى غلبة الهُمْ "حيث لا أحد يعزم(88)" (1926أ، ص299). وذلك يعني أنّ العزم يتضمّن من نفسه دعوة إلى التخلّص من "ريبة" الهُمْ وإمساكه عن العزم. إنّ كلّ عزم هو انعتاق أصيل من "لاعزم الهُمْ" حيث يكون كلّ شيئ لامعزوماً عليه أي متروكاً إلى تفسيريّة عموميّة ترسم معنى الأشياء بلا عزم. من أجل ذلك ينبّه هيدغر إلى أنّ الدازين اليومي من جهة ما هو دوماً في مقام الهُمْ غير العازم على شيئ إنما هو دازين يتحرّك في كل مرة في نطاق اللاحقيقة: إنّه في اللاحقيقة لأنّه في اللاانفتاح على ذات نفسه، نعني في ربقة اللاعزم العمومي للهُمْ. ولذلك فالدازين هو في اللاحقيقة مادام في اللاعزم. فقد رأينا أنّ العزم نحو من الانفتاح أي نحو من الحقيقة، وذلك أنّ العزم يهب الدازين "شفافيّة (Durchsichtigkeit) أصيلة إزاء ذاته" (1926أ، ص299)؛ ربّ شفافيّة يبدو أنّ اللاعزم العمومي ينتهي على الأغلب إلى طمسها ومن ثمّة إسدال حجاب اللاحقيقة عليها.

5- العزم والوضعية (Situation):

نحن نخلص الآن إلى آخر مفصل من مسألة العزم ومن مبحث الضمير بعامة. وهو آخر مفصل من ناحية كونه يمدّنا بالصياغة الأخيرة للدلالة الكيانويّة للعزم. ربّ صياغة سبقتها محاولات بواسطة الانفتاح ثمّ القرار ثمّ اللاعزم. أمّا المفهوم الذي من شأنه أن يستجمع جملة هذه التعيّنات بوصفها لحظات مقوّمة في نفس الوقت لنمط كيان الدازين في مقام العزم فهو ما يسمّيه هيدغر باسم "الوضعية". فما هي الوضعية؟

- نحن نعثر على نهوض مقصود بمبحث "الوضعية" في الضميمة التي ألحقت بدرس صيف 1919(89) تحت عنوان "في ماهية الجامعة والدراسة الأكاديمية" (1919ج، ص 205-214)، حيث

---

(87) يقول هيدغر(1926أ، ص298-299):" إنّ ما نحوه (das Wozu) يكون عزمٌ إنما هو انطولوجيًا مرتسم سلفا ضمن كيانويّة الدازين بعامة من حيث هو ممكن-وجود على طريقة الاهتمام المنشغِل. ولكن بما هو عناية يكون الدازين متعيّنا بواسطة العيانية والانحطاط. مفتوحا ضمن " هُنا " ه، يقف الدازين الدازين على نحو تأصلي ضمن الحقيقة واللاحقيقة. وذلك يصحّ " أصالةً" (eigentlich) وبشكل دقيق على العزم كما على(als der) الحقيقة الأصيلة. إنه يتملك (eignet sich) اللاحقيقة على نحو أصيل (eigentlich). إنّ الدازين ليوجد أبدا بعدُ وفي العاجل ربّما مرة أخرى في [نطاق] اللاعزم.وهذا اللفظ يعبّر فقط عن الظاهرة التي تُؤوّلت بوصفها وجودا-مُسلما لتفسيريّة الهُمْ السائدة."

(88) يثبت فيزان Vezin في مقابل الألماني " in der sich niemand entschlieβt " (1926أ، ص299) عبارة " حيث لا أحد يتّخذ قراراً" [où personne ne prend de décision] (1987، ص357)، في حين أنّ المترجمين الانغليزيين جون ماكاري (Macquarrie) وإيدوارد روبنسون (Robenson) يخيّران إثبات عبارة " حيث لا أحد يعزم علىأيّ شيئ "[in which nobody resolves upon anything] (1962، ص345). ونحن أخذنا بالاختيار الثاني مع الاستغناء عن عبارة "على أيّ شيء" غير الموجودة في النص الألماني وغير المحتاج إليها، وذلك لأنّ ذلك أقرب إلى السياق حيث يتعلق الأمر بالعزم وليس بمشكل القرار.

(89) يفترض كيسيال (Kisiel 1993، ص505) أنّ هيدغر قد أتى إلى مسألة الوضعية بعد قراءته لكتاب ياسبرس الذي صدر سنة 1919 (ولابدّ أنه يقصد هنا كتاب **علم نفس رؤى العالم** الذي عقد هيدغر مراجعة هامة له) ووضع مفهوم "الوضعيات القصوى" (limit situations) في المركز من عمليّة إيضاح معنى الكيان. وإنْ كان كيسيال ينبّه للتوّ إلى أنّ هيدغر الشاب قد يمكنه أن يستقي المصطلح منذ 1918 من قراءته لشلايرماخر (Schleiermacher). كذلك لابدّ من الإشارة إلى أنّ هيدغر قد استعمل مصطلح الوضعية في درس شتاء 1919-1920 **المشاكل الأساسيّة للفينومينولوجيا**،

نجد تعريفاً واضحاً لمعنى الوضعية وتأويلاً له في ضوء ما يسمّيه هيدغر عندئذ "الأنا-الوضعية" (das Situations-Ich) (نفسه، ص208). فمن جهة التعريف نحن نلاحظ أنّ هيدغر قد صاغه في سياق نظرة فينومينولوجية لإشكالية الحياة إذ يقرّر أنّ "الوضعية هي وحدة معيّنة ضمن المعيش الطبيعيّ" و"أنّها لا تتضمّن أيّ لحظات ساكنة، وإنما "أحداثا" "(نفسه، ص205). أمّا من جهة التأويل فإنّ هيدغر يستفهم عن الوضعية باتّجاه قطب إشكاليّ واضح هو مشكل "الأنا"، وذلك من أجل تأويل طبيعة الأنا بوصفها تنتظم من الداخل بمفهوم الوضعية. فإنّ بين القصيد في الوضعية هو في رأي هيدغر الشاب مفهوم "التحفّز" (die Motivation)، لكن الحافز والمحفوز لا يوجدان إلا عبر الأنا (نفسه). وذلك "أنّ كلّ وضعية إنما هي "حدث" (Ereignis) وليس "حادثا" (Vorgang). إنّ ما يحدث إنما له علاقة معي؛ إنّه مقيم داخل الأنا الخاصّ" (نفسه، ص206). هذا الأنا الخاص الذي يتقوّم بمعنى الوضعية هو ما اصطلح هيدغر الشاب على تسميته باسم "الأنا-الوضعية". يقول هيدغر "الأنا-الوضعية: [من حيث هو] الأنا-ذاته، "الأنا-التاريخي"، إنما هو وظيفة من شأن "تجربة-الحياة" "(نفسه، ص208).

كذلك لابدّ أن نلاحظ أنّ مصطلح الوضعية قد عاد إلى الظهور في مخطوط أكتوبر 1922 عن تأويلات فينومينولوجية لأرسطو، وذلك في سياق اشتغال هرمينوطيقيّ على مفهوم φρονησις الأرسطي.

يرى كيسيال أنّ أهمّ ما يُحتفظ به في هذا الاستعمال لمصطلح الوضعية في مخطوط أكتوبر 1922 هو "أنّ هيدغر(90) يميّز ''الوضعية'' عن ''الموقع''، ويجعلها بؤرة الاستبصار المترويّ(phronetic) "(1993، ص505)(91). إنّ قيمة هذا التمييز(92) هو التنبيه إلى أنّ معنى الوضعية ليس من طبيعة موقعيّة أو مكانية بالمعنى الطبيعي؛ إنّها ليس مجرّد موقف للفاعل. بل هي وضعية "عينية ومنظورة بشكل معيّن"، وذلك يعني أنّها أوّلا "ظاهرة" حية وليست "موضوعا" بلا معيش؛ وثانياً أنّها لا توجد إلا بقدر ما تُستبصَر في سياق رويّة تتقوّم بجهات الكيان، نعني "الما من أجله" و"اللِمَ" و"الآن" و"الكيف".

وعلى ذلك فإنّ الفحص عن كتابات هذه الفترة (1923-1925) يلاحظ شبه انسحاب لمصطلح الوضعية من قلم هيدغر، ممّا جعل كيسيال يصرّح بأنّ "المصطلح إنّما سيظهر بشكل مفاجئ لاحقاً (late) في السياق الكيرولوجي للوجود والزمان ذاته (ص299)"(93). في الواقع إنّ هذا الظهور ليس "مفاجئاً" وإنْ كان "متأخّراً"(late). وهو غير مفاجئ بمعنيين أحدهما مباشر والآخر غير مباشر: أوّلاً

بوصفه خاصية مميّزة لما يسمّيه "عالم الذات" (ط.ك. مج 58، ص 62-63؛ ذكره غرايش 1994، ص 302، الهامش 4)

(90) يقول هيدغر (1922، ص 35؛ ت.فر.ص42؛ت.انغ. ص 381):" إنّ الـ φρονησις تجعل موقع (die Lage) الفاعل في المتناوَل وذلك بتحديد الـ ου ενεχα، الـمَا من أجله (Weswegen)، ووضع الـلِـمَ (Wozu) المعيّن تماما، والإحاطة بـ''الآن,, وارتسام الكيف (Wie).إنها تقارب الـ εσχατον، الأقصى، الذي فيه تبلغ الوضعية (Situation) العينية المنظورة على نحو معيّن إلى أوْجها في كل مرة. "

(91) را: Kisiel (1993)، ص505).

(92) يجدر بنا أن ننتبه إلى أنّ المترجم الفرنسي جان فرنسوا كورتين (Courtine) قد أثبت لفظا واحدا لمقابلة die Lage و die Situation، هو لفظ situation (هيدغر 1922، ت.فر. ص42)، ومن ثمّة فهو لم يبصر أصلا بالتمييز الذي يشير إليه كيسيال ههنا. ولذلك فالترجمة الانغليزية هي هنا أوفى من النقل الفرنسي، وإن كانت أقلّ منها إيفاء بالنص حين تقابل ου ενεχα في اليوناني و Weswegen في الألماني بلفظة " Why" من غير أيّ تدقيق، والحال أنّ المعنى الأرسطي لهذه العبارة ليس العلة بعامة وإنما معنى "العلة الغائيّة" على وجه الخصوص، وهو ما تفي به العبارة الفرنسية " l'en-vue-de-quoi". ونحن نجد في **كتاب الحروف** للفارابي إثباتا واضحا لهذا المعنى من خلال مفهوم "الذي من أجله". وعلى ذلك فالنقل الانغليزي هو ما اعتمد عليه كيسيال في إثبات التمييز بين Situation و Lage، بين الوضعية والموقع.

- قا: الفارابي، **كتاب الحروف**، الفقرة 106. أرسطو، **ما بعد الطبيعة**، مقالة الألف الكبرى، 3، 983 أ، 31؛ ومقالة اللام، 7، 1072 ب3.

(93) Kisiel 1993، ص505.

أنّ هيدغر قد صاغ منذ الفقرة 45 أي منذ مفتتح القسم الثاني من الوجود والزمان مصطلح "الوضعية الهرمينوطيقية" الذي هو وإنْ كان من طبيعة منهجيّة وليس كيانويّة، فهو ينطوي على ذلك، من حيث هو مفترع من أجل مهامّ كيانوية، على خصائص المبحث المفحوص عنه أي خصائص الدازين (1926أ، ص232)؛ وثانياً وهو المعنى غير المباشر، فهو أنّ هيدغر يلمّح إلى حضور "ظاهرة" الوضعية بمعناها الكيانوي في ثنايا التحليل وإن كانت قد "أهمِلت" (übergangen) من الناحية الاصطلاحية إلى حدّ الفقرة 60 (1926أ، ص299).

يقول هيدغر: "إنّ التعيّن الكيانوي الذي من شأن الدازين المعتزم الممكن في كل مرة إنما يتضمّن اللحظات المقوّمة للظاهرة الكيانوية التي أهمِلت إلى حدّ الآن، والتي نسمّيها الوضعية." (1926أ، ص299).

أمّا الإبانة عن معنى "الوضعية"(94) في الوجود والزمان، فإنّ هيدغر يأتي عليها في مطلبين أ- أنّ الوضعية مشوبة بدلالة "مكانية" لابدّ من حسبانها، وذلك أنّ الوضعية هي معنى "الهنا" في مقام العزم وب- أنّ نداء الضمير لا "يدعو" على الحقيقة إلاّ عندما ينفذ إلى ظاهرة الوضعيّة.

- من أجل إيضاح المطلب الأوّل يحيلنا هيدغر على ما كان قد بذله من قبلُ في الفقرتين 23 و24 (1926أ، ص 104 وما يليها)، وهو بذلك يحثّنا على استئناف مجهوده السابق للتكشيف عن خصوصيّة معنى المكان إذا ما أطلق على الموجود الذي من جنس الدازين أي الذي يستمدّ من العناية بالوجود في العالم ضرب مكانيته. أمّا المطلب الثاني فإنّ هيدغر قد انصرف فيه إلى استئناف الامتحان الكيانوي لمسألة نداء الضمير وذلك هذه المرة من زاوية ظاهرة الوضعية.

إنّ ما ينبغي أن نحتفظ به هو هذا التوازي الذي يصرّفه هيدغر(95) بين الوضعية والمكانية. إنّ مكان الدازين الأعمّ هو العالم، وهو "يتمكّن" (räumt ein) (1926أ، ص299) عندما ينهض بهذا النحو من المكان بوصفه "هنا" يخصّه، فإذا أخذ في العناية بهذا الهنا الذي يخصّه وقف على معنى "الانفتاح" بوصفه وجه الحقيقة التي من شأن وجوده بما هو كيان وليس مجرّد قيام بين الأشياء. ومن أجل أنّ الوضعية مصطلح وجد هيدغر حاجة للكشف عنه في خضمّ التكشيف عن مقام العزم من حيث هو درجة أكثر أصليّة لمقام الانفتاح فإنّ الوضعية تنطوي من نفسها على دلالة مكانية، لكنّها دلالة أكثر أصليّة من مكانية الهنا السابقة. فما هو وجه المكانية الذي من شأن الوضعية؟ – إنّ الوضعية مكانية لا تظهر إلاّ بواسطة العزم وضمن العزم. من هنا هي لا يمكن أن تكون إطارا قائماً أمام الدازين يأتيه ليدخل في نطاقه كشيء من الأشياء. إنّ الوضعية ضرب من الهنا الذي يستمدّ من معنى العزم إمكانيته. فالدازين يكون ذا وضعية عندما يكون معتزماً على الانفتاح على الهنا الذي يخصّه. – من أجل ذلك يذهب هيدغر إلى أنّ الوضعية مقام "موصد" في وجه الهُمْ، الذي يجعل الدازين يرزح تحت وطأة "الوضع العام" أي السياق العموميّ الذي يعطي لكلّ شيئ مكانه ومكانته مسبقا، وحيث لا يثير الدازين اليومي غير "الفرص" القريبة أي ما يتوفّر عليه من معطيات يومية يكفي هيّن الجهد لتحصيلها.

---

(94) Richardson 1986: 201.

(95) يقول هيدغر (1926أ، ص 299-300): " إنّ في مصطلح الوضعية (الوضع (Lage) - '' كان في وضع,,) إنما ترنّ دلالة مكانيّة. ونحن لا ننوي أن نحاول محوها من المفهوم الكيانويّ. وذلك أنّها تكمن أيضا في '' الهنا '' الذي للدازين. [..]إنّ الدازين " يتمكن " من جهة ما هو عياناً ذو كيان. [..] إنّه كما أنّ مكانيّة الهنا تتأسّس ضمن الانفتاح، كذلك الوضعية فإنّ لها أسسها في [نطاق] العزم. إنما الوضعيّة هي الهنا المنفتح ضمن العزم في كل مرة، الذي من جهته (als welches) يوجد الموجود ذو الكيان هنا. ليست الوضعية إطارا قائما-أماما [..]فالوضعية لا توجد إلا بواسطة العزم وداخله [..] **أمّا الهُمْ فإنّ الوضعية على الضدّ من ذلك إنما هي من حيث الماهية [دونه] موصدة.** إنّه لا يعرف سوى "الوضع العام"، ويضيع نفسه في [البحث] عن "الفرص" القريبة [..] ".

خاتمة:

إنّ دور العزم هنا(96) هو نقل الدازين من معنى الهنا الذي للموجود بعامة إلى معنى الهنا الذي من شأن الموجود الذي من جنس الدازين أي الموجود الذي هو ذو كيان. إنّه بذلك ينقل الدازين من مكانية الهنا إلى مكانية الوضعية(97). لكنّ هذا النقل يرسم لمستطاع-الوجود حدودا، إنّها حدود الوضعية التي تخصّه. لذلك فإنّ نداء الضمير ليس يأخذ في المناداة من أيّ موضع اتفق بل من جهة جدُّ معيّنة، هي الهنا الذي قُدَّ من عزم على الانفتاح في عالم عياني بعينه. هنا نفهم أنّ نداء الضمير لا ينادي بأيّ نحو من "مثال الكيان" (Existenzideal) الذي ليس أحدّ ببالغه، فكلّ مثال وإن قبلته الكيان فهو لا يملك إلاّ أن يكون فارغاً من كلّ مضمون دقيق. إنّ النداء هو نداء دازين بعينه، وذلك يعني أنّه نداء وضعية كيانوية بعينها. فإنّ ما يجعل النداء ممكناً سلفاً ليس جملة من الذنوب أو الديون، بل بنية راسخة في نمط وجود الدازين في العالم؛ هذه البنية هي كونه قادرا بما هو كذلك على أن يحدّد لنفسه سلفا إمكانية "كيانه العياني" (1926أ، ص300). إنّه من أجل أنّ الكيان، أي نمط وجود الدازين، عياني في ماهيته، إنما ثمّة ظاهرة مثل نداء الضمير. ومن أجل أنّ هذه الخاصية العيانية للكيان إنما تبلغ في ظاهرة الوضعية أوجّها، فإنّ المقام الأخصّ لنداء الضمير إنما هو مقام الوضعية.

- ولكن هل بلغنا بذلك إلى "المعنى الانطولوجي للعناية" المبحوث عنه إلى حدّ الآن؟ إنّ هيدغر ينبّهنا إلى أنّ ذلك المعنى/الاتجاه لا نعثر على إيضاح أصيل له إلاّ ضمن ظاهرة "الزمانية"، ولكن ليس من جهة ما هي أحد انشغالات الدازين اليومي فحسب، بل بخاصة من جهة ما هي الأساس الانطلوجي – "أفق الفهم" الذي من شأن معنى الوجود بعامة- لكل انشغال كيانوي بالهُو الذي من شأننا.

(96) يقول هيدغر (1926أ، ص300): " إنّ العزم يأخذ وجود الهنا إلى الكيان الذي من شأن وضعيته. على أنّ العزم إنما يحدّ البنية الكيانوية التي من شأن قدرة-الوجود الأصيلة المشهود عليها ضمن الضمير، التي من شأن إرادة-التوقر-على-ضمير. [تلك] التي فيها تعرّفنا إلى فهم-المناداة (Anrufverstehen) المناسب. بذلك صار واضحا تماما، أنّ نداء-الضمير، متى يستدعي(aufruft) إلى القدرة-على-الوجود، فهو لا يلوّح بمثال-كيانٍ فارغ، وإنما يدعو-قبلاً (*vorruft*) إلى الوضعيّة."

(97) Kellner 1984: 203، حيث يكشف هذا الباحث عن الدور التأويلي لمصطلح "الوضعية" (Situation) في تخريج مشكل "الهُو" لدى هيدغر وذلك بوصفه نحوا من التجاوز لمفهوم "التقوّم" (Konstitution) الهوسرلي.

الفصل السابع

الهُوية والزمانية

"عائداً – من - جديد على نفسه على نحومستقبليّ، يأخذ العزم نفسه إلى الوضعية استحضاراً. إنّ الكائنيّة انما تصدر من المستقبل، على نحوبحيث أنّ المستقبل الذي قد - كان (gewesene) (والأفضل [أن نقول] الذي قد – كان - يكون (gewesende) انما يسرّح الحاضر خارج ذاته. إنّ هذا النحومن الظاهرة الموحَّدة بوصفها مستقبلاً كائنيّاً - مستحضِراً نحن نسمّيه الزمانية. إنّه فقط من جهة أنّ الدازين متعيّن بوصفه زمانية، هويجعل مستطاع - الوجود - الجُمليّ الأصيل والمخصوص [أمراً] ممكناً له هونفسه. إنّ الزمانية تتكشف بوصفها المعنى الذي من شأن العناية الأصيلة."

هيدغر(1926أ، ص326)

"يشير المستقبل والكائنية والحاضر إلى الخصائص الظواهرية التي من شأن ''نحو- ذاته'' (zu - sich - Auf) و''العود - إلى'' (Zurück auf) و''الملاقاة لـ..'' (egnenlassensgBe von). إنّ ظواهر نحو.. (zu) وإلى.. (auf) ولدى.. (bei) انما تكشف عن الزمانية بوصفها الـ νοικτατεκσ صِرفًا. إنّ الزمانية انما هي ''الخارج – عن - ذاته'' (ichs - Auβer) في ذاته ولذاته. لذلك نحن نسمّي الظواهر المخصَّصة [بوصفها] المستقبل والكائنية والحاضر، أوْجاد (kstasenE) الزمانية. إنّها لم تكن من قبلُ موجوداً يخرج للتومن ذاته، وانما ماهيتها هي التزمّن (ggunZeiti) ضمن وحدة الأوْجاد."

هيدغر(1926أ، ص328 - 329)

تقديم

لقد وقفنا من قبلُ على الطريق التي منها أنجز هيدغر ما أشرنا إليه بعبارة "هرمينوطيقا الهو"، وعنيْنا بذلك خطّته - التي شرع في النهوض بها في الفقرات 15 - 36 من درس صيف 1925 وأعطاها صيغتها الأخيرة في الفقرات 9 - 60 من كتاب الوجود والزمان - من أجل التوفّر على استبصار دقيق لنمط وجود الموجود الذي من شأنه الاضطلاع بالسؤال عن معنى وجود الموجود بعامة، وذلك يعني الموجود الذي الوجود له أنّه يضطلع بالبحث الصناعي الذي اصطُلح عليه بعبارة "الانطولوجيا". وقد رأينا أنّ نمط وجود هذا الموجود قد أخذ في الانكشاف بوصفه وجوداً – في - العالم في ظاهره لا يزيد على الهُمْ اليومي لكنّه إذا تُصُفّح في وجوده الأصيل، نعني في مقامات كيانه، وُجد ينبثق من ضرب مخصوص من العناية، يفترض هيدغر أنّ ظاهرتيْ الموت والضمير هما آيتان أصيلتان عن وجه احتماله للهو الذي من شأنه.

وعلى الحقيقة فإنّ هيدغر قد تأوّل ظاهرتيْ الموت والضمير هاتين في نطاق القسم الثاني من الوجود الزمان والذي عنوانه هو "الدازين والزمانية". إنّ الموت والضمير هما المسألتان اللتان انتخبهما هيدغر بوصفهما مدخلين "أكثر أصليّة" للولوج إلى موضع الزمانية، وذلك من حيث أنّ الموت هو الأمارة النموذجيّة على "مستطاع - الوجود الجمليّ" الذي من شأن الدازين؛ كما أنّ الضمير هو العلامة الأكثر شهادة على "مستطاع - الوجود الأصيل" الذي من شأن ذلك الموجود.

إنّ غرضنا الآن هو أن نفرغ إلى البحث في الظاهرة التي لم يكن الموت والضمير سوى أمارتين فحسب عنها، وإنْ كانتا "أكثر أصلية" من البنى الكيانوية الأخرى جميعا؛ هذه الظاهرة ليست شيئا آخر سوى الزمانية. وذلك يعني أنّ هيدغر قد "أجّل" النظر في العلاقة بين الدازين والزمانية، أي في نكتة الإشكال من كتاب الوجود والزمان، إلى حدّ الفصل الثالث من هذا القسم الثاني، وبالتحديد إلى حدّ الفقرة 65 (أي بعد 64 فقرة من التهيئة الفينومينولوجية). فما معنى هذا "التأجيل"؟

علينا أن ننزّل بدءً عنوان القسم الثاني من الوجود والزمان: "الدازين والزمانية". ربّ عنوان يبدو أنّه قد انسحب عن الأنظار قليلا بمقتضى خطّة التأجيل الهرمينوطيقية التي انصرفت قبل الخوض في طبيعة العلاقة بين الدازين والزمانية إلى الفحص عن ظاهرتين سبّقهما هيدغر قصداً ألا وهما ظاهرة الموت وظاهرة الضمير. وذلك أمر قد قرّره هيدغر ونهض بالحجّة عليه في الفقرة 45، عندما وازن صراحة بين "المعثور عليه" (Gefunden) بفضل التحليل التمهيدي الذي اضطلع به القسم الأوّل وبين "المبحوث عنه" (Gesucht) في أفق كتاب الوجود والزمان في جملته، وهو الإجابة عن السؤال عن معنى الوجود بعامة (1926أ، ص231). وهي موازنة وجه الأمر فيها أنّها أوقفت هيدغر على محدودية التحليل التمهيدي وعدم كفايته للنهوض بتلك الإجابة، من حيث أنّها لا يمكن أن تدّعي أنّها وفّرت "تأويلاً أصليّاً" للدازين المكلف بالسؤال عن معنى الوجود (1926أ، ص231، 232، 233). ولكن ما هي الشروط الأوّلية لهذه "الأصليّة" (Ursprünglichkeit)(1)؟ - إنّه التوفّر على فهم للدازين يكشف عن

(1) علينا أن نستبصر هنا ما تنطوي عليه عبارة "الأصلية" (Ursprünglichkeit) من إحالة ضمنية على مصطلح "الأصل" (Ursprung) الهوسرلي ومن ثم،ضرورةً، على رواسب **فينومينولوجيا الوعي** في دلالة ذلك المصطلح. ربّ رواسب يمكن استجماعها في هذا الاعتبار: إنّ هيدغر مثل هوسرل لا يفهم "أصل الزمان" إلا متى فُهم "الزمان الأصلي" الذي يتقوّم به معنى "الهُو". عن دراسة خاصة لوجوه التماثل بين هيدغر وهوسرل في تخريج دلالة الزمان،

"أصـالة" (entlichkeitEig) وجـوده و"جمليّتـه"(Ganzheit) (1926أ، ص233). وإنّ الغـرض مـن توفير تأويل كيانوي لظاهرتيْ الموت والضمير في الفصلين الأوّلين من هذا القسم الثاني انّما كـان التوفّر على شرطيْ الأصالة والجمليّة هذين، وذلك بالإبانـة علـى أنّ للدازين نمطـاً مخصوصـاً من "مستطاع – الوجـود – الجملـيّ - الخـاص" (liche Ganzseinkönnentnedas eig) (1926أ، ص234). ربّ خاصية كيانوية (xistenzialee) لا تظهر على أشدّها إلاّ في وجه احتمال الدازين لوجوده بوصفه في ماهيته نمطاً من "الوجود - نحو- الموت". وذلك كان مقصد الفصل الأوّل من هذا القسم الثاني. على أنّه ليس ثمّة من"شهادة كيانية" (ellistenziexe) على هذا الضرب من مستطاع – الوجود – الجمليّ - الخاص أبلغ في الدلالة من شهادة "الضمير" حين ينكشف في ظاهرة "إرادة –التوفّر – على - ضمير" التي تجد في وضعية "العزم" هالتها العليا.

ولكن هل بلغ هيدغر، وهويتشدّد في إخراج ظاهرتيْ الموت والضمير مخرجاً كيانوياً، إلى الذي كان إليه القصد من التأويل "الأصليّ" لوجود الدازين حتى يستأهل بلا مشاحة عهدة النهوض بالسؤال عن معنى الوجود بعامة؟ - نحن نجد في الفقرة 45 تلميحاً إلى إمكان جواب وإنْ مؤقتاً.

يقول هيدغر: "إنّه بالتدليل على مستطاع – الوجود - الجمليّ الخاص بالدازين انما يستوثق (versichert sich) التحليلُ الكيانوي من هيئة الوجود الأصليّ للدازين، على أنّ مستطاع – الوجود - الجملي الخاص قد صار في الوقت نفسه منظوراً بوصفه ضرباً من العناية. بذلك أيضاً قد أُمِّنَ (gesichert) على الأرضيّة الظواهريّة الكافية من أجل تحليل أصليّ لمعنى وجود الدازين." (1926أ، ص234).

لكنّ هيدغر سرعان ما يستدرك قائلاً:

"بيد أنّ الأساس الانطولوجي الأصليّ لكيانويّة الدازين انما هوالزمانية. فإنّ الجملة البنيويّة (ukturganzheitrSt) المفصّلة لوجود الدازين بما هوعناية انما لا تصبح مفهومة بشكل كيانوي إلاّ انطلاقاً منها." (1926أ، ص234).

ما الصلة الوجيهة بين هذين التصريحين معاً؟ - إنّ ما نخرج به في حدود الفقرة 45 هو هذا: أنّه إذا كان إيضاح الموت والضمير قد يكفي لتوفير وجه من "الاستيثاق" (Selbstversicherung) من هيئة الوجود الأصليّ للدازين (أي مستطاع – الوجود - الجملي الخاص) أووجه من "التأمين" (Sicherung) على الأرضيّة الظواهرية الصالحة لتحليل أصليّ لمعنى وجود الدازين (أي مقام العناية)، فإنّ إيضاح معنى الزمانية هو الذي من شأنه أن يكشف عن الأساس الانطولوجي الأصلي لكيانوية الدازين. إنّ الانتقال من الفحص عن الموت والضمير إلى تأويل الزمانية هوانتقال من مستوى "الاستيثاق" من وجود ما هو أصلي و"التأمين" على الأرضية الظواهرية لما هو أصلي إلى مستوى "الفهم الكيانوي" للأساس الانطولوجي لما هوأصلي.- بذلك يتّضح وجه الضرورة في الانصراف إلى البحث في مسألة الزمانية ومنزلته من هرمينوطيقا الدازين.

إنّ غرضنا الآن قد بات واضحاً: إنّه استكشاف نمط الولوج إلى ظاهرة الزمانية نفسها واستبصار بناها وتبيين وجه تقوّم "هُوية" (Selbigkeit) الدازين من طريقها، وذلك تحديداً من حيث أنّ "الزمانية

مثل مسألة "الأصل الفينومينولوجي للزمان" المشتركة بينهما(ص500 - 501)، و"التشابه بين التحليل الهوسرلي للوحدة بين الانطباع الأصلي والاحتفاظ والتوقع ضمن الوعي المطلق والتحليل الهيدغري للوحدة الوجدية بين الاستحظار والاستحفاظ والانشداد - نحو(*behaltend - gewärtigendes - Gegenwärtigen*) (ص502)، والتمييز الهيدغري على منوال هوسرل لمستويات مختلفة من التزمين للزمان (ص 510). را: Bernet 1987: 500 وما بعدها.

هي مصدر المعقولية" (intelligibilityof temporality as the source) حسب عبارة رشيقة لباحث انغلوسكسوني(2) راهن. وهل ثمة شيء جديد في التخريج الهيدغري للزمان سوى تأويل "الزمانية بوصفها أفقاً لفهم الوجود"؟(3)

أمّا مواد هذا الفصل فنوزّعها هكذا:

1 - ما هي الزمانية؟ أوفي البنى الكيانوية الأصلية للهُوية بوصفها زمانية (§§61 - 64)؛

2 - زمانية الدازين وزمان العالم: الهُوية والمعاودة أوفي انطولوجية المستقبل (§§ 72 - 75)

3 - "الزمانية الظرفية" بوصفها أصل المفهوم العامي للزمان أو "الموقوتية" و "المدلولية" (§§ 78 - 81)

* * *

(2) Keller 1999: 155.
(3) Boer 2000: 262.

§1 - ما هي الزمانية؟ أوفي البنى الكيانوية الأصلية للهُوية بما هي زمانية؟ (§§ 61 - 65):

إنّ عنوان الفقرة 61 مستجمع وحده للمطلوب بشكل دقيق: إنّه " تخصيصٌ للخطوة المنهجية من تحديد الوجود - الجمليّ الأصيل الذي من جنس الدازين إلى التكشيف الظواهريّ عن الزمانية" (1926أ، ص301). فما هي هذه الخطوة المنهجية؟ - افتتح هيدغر تحليله بإثبات مصطلحين يفترض أنّهما يشيران إلى أخطر نتيجتين فينومينولوجيتين بلغ إليهما الفصلان الأوّل والثاني من هذا القسم الثاني، ألا وهما "الاستباق" (das Vorlaufen) (1926أ، ص 262) بما هو الوجه الأخصّ للوجود - نحو - الموت، و"العزم" (1926أ، ص 296 - 297) بما هو التأويل الكيانوي للشهادة الكيانية لنداء الضمير. أمّا رأس الأمر في هذا التذكير فالقصد منه هوالبحث في إمكانية الربط الهرمينوطيقيّ بين هاتين النتيجتين. ولكن كيف إذا أردنا ألا يكون ذلك على سبيل ربط خارجيّ؟ - لقد اختار هيدغر ما يعتبره المنهج الوحيد الممكن ههنا، ألا وهو الانكباب على مساءلة حادّة لمفهوم العزم نفسه، ضمن "إمكانه الكياني" (1926أ: 306)، بوصفه قد ينطوي في نفسه على وجه الصلة المبحوث عنها مع مفهوم الاستباق (1926أ، ص302، والفقرة 62 ص 305 - 310). بيد أنّ ذلك المنحى انما يثير صعوبة منهجيّة لابدّ من دحرها، ألا وهي أنّ جمع ظاهرتيْ الاستباق والعزم في جملة كيانوية واحدة انما يشترط للتواعادة توضيح صارمة لمعنى الوجود الجمليّ للدازين بما هومعنى يجد في فكرة الكيان أساسها (1926أ، ص302)؛ وذلك لا يتمّ دون أن يكشف عن خصوصيّة المنهج الذي من شأن التأويل الكيانوي كشفا يجدر بنا أن نقف عنده لا وقفة الخمول وانما من أجل دفع أشدّ حسماً، وذلك أنّ المنهج لا يكون كذلك إلا إذا أعان على استبصار حادّ بهيئة "الموضوع" ونمط وجوده (1926أ، ص303، والفقرة 63 ص 310 - 316). فإذا استقام ذلك بات ممكناً بشكل دقيق الظفر هذه المرة بإيضاح أصليّ لنمط وجود الهو الذي من شأن الدازين من جهة ما يستمدّ من العناية وليس من الهُمْ قوامه الخاص (1926أ، ص 303، والفقرة 64 ص 316 - 323).

- وإنّه في هذا المستوى فقط يأتي هيدغر إلى مساءلة دلالة الزمانية بوصفها "المعنى الانطولوجي للعناية" (der ontologische Sinn der Sorge) (1926أ: 323). فبمساءلة العناية بما هي النمط المخصوص الذي لوجود الدازين يمكن النفوذ إلى معناه الانطولوجي.وليس ذلك المعنى سوى الزمانية. ولكن ما هوالقصد الدقيق لإيضاح الزمانية؟

إنّ ما يفترضه هيدغر سياقا فينومينولوجيا أوّليا خصبا للإيفاء بهذا الإدراك هو بالتحديد مسألة العزم، متأوّلاً بوصفه "عزماً مستبقاً" (die vorlaufende Entschlossenheit) (1926أ، ص304)، وذلك بوصفه ظاهرة من شأنها أن تكشف عن الدازين في جمليته الكيانوية ودلالته الانطولوجية التي له(1926 أ: 303 - 304)(4). وإنّ علينا في الشطر الأوّل من هذا الفصل أن نفحص عن هذه المسائل في مسلكها الخاص.

1-1- العزم المستبق (die vorlaufende Entschlossenheit) (§62):

ينبغي أن نبدأ بالفحص عن عنوان الفقرة 62 التي تهمّنا هنا؛ فهو مصاغ على هذا النحو المخصوص: " في مستطاع - الوجود - الجمليّ الأصيل الكياني الذي للدازين من جهة ما هو عزم مستبق" (1926أ، ص305). ووجه الخصوصية هنا تتضمّنه صفة "الكيانية": إنّ المبحث في هذه الفقرة ليس كيانويّاً وانما كيانياً(5)؛ بل لنقل إنّ رأس الأمر هو في كيفية تحقيق "الاقتران" (der Zusammenhang) بين الشهادة الكيانية للعزم والقوام الكيانوي للاستباق بحيث يتصيّر ضرباً من "الالتحام" (das Zusammenschweiβen) بينهما في ظاهرة واحدة (1926أ، ص305). كيف حقق هيدغر طبيعة هذا الاقتران بين العزم والاستباق؟

---

(4) را: Keller 1999: 176 وما بعدها.
(5) Gelven 1970، ص187.

يبدو أنّ الفقرة 62 تقبل أن تنقسم، ما خلا المدخل، إلى المطالب التالية: أوّلا كيف أنّ مسألة العزم، متى "فُكّر فيها حتّى النهاية" (zu Ende gedacht)، انما تؤدّي من نفسها إلى بلورة مسألة الوجود - نحو- الموت من حيث هو الصيغة الكيانوية لمقام الاستباق (1926أ، ص 305 - 306)؛ وثانيا كيف أنّ الاقتران بين العزم والاستباق يبلغ مرتبة الالتحام حين ينكشف بوصفه جملة من "لحظات تنميط" (Momente der Madalisierung) الأوّل بواسطة الثاني (1926أ، ص307 - 309)؛ وثالثا كيف أنّ البحث في طبيعة "الاقتران" بين العزم والاستباق انما يمكّن، من جهة أخرى، من "فهم كيانوي تماماً للاستباق نفسه" (1926أ، ص 309)، وذلك عندما يحقق مكسباً هرمينوطيقياً حاسماً هو المساعدة على استكشاف كيانوي كافٍ لقدرة الدازين على وجود كياني خاص مشهود عليه (1926أ، ص309 - 310). ونحن نفحص عن هذه المطالب تباعاً.

- لقد رأينا من قبل كيف أنّ العزم يجد في معنى الوجود - المدين مقاماً خاصاً للانكشاف، إذ ليس العزم عزماً إلاّ من أجل هذا الوجود - المدين الخاص. وهوخاص من قِبل أنه "سابق" (vor) عن كل وجود كياني لاحق. إنّه "ما على جهته يوجد الدازين طالماً هو يوجد (solange es ist)" (1926أ، ص305). وذلك يعني أنّ العزم انما يستمدّ قوامه من فهم هذا الوجود - المدين "بوصفه مستمرًا" (als ständiges) (1926أ، ص305). إنّ العزم يتقوّم إذن بعنصرين زمانيين ثاويين في صلب الوجود - المدين ألا وهما السبق والاستمرار. لكنّه ليس له أن يقف على هذين العنصرين في الوجود - المدين إلاّ إذا أتى على إمكانية الوجود التي بحوزة الدازين في جملتها: إنّه ينبغي عليه أن يكون قد فهم سلفاً مستطاع - الوجود الذي للدازين فهما يبلغ "حتّى نهايته" (bis zu seinem Ende) (1926أ، ص305). هنا يفتّق هيدغر منفذاً من مقام الوجود - المدين إلى مقام الوجود - نحو- الموت، وذلك من خلال استشكال طريف لمعنى "النهاية": فالوجود - المدين لا ينكشف في سبقيّته واستمراريته ويصبح بذلك مطيّة للعزم إلاّ بقدر ما نبصر بقدرة الدازين على الوجود في جملتها أي حتّى نهايتها الخاصة؛ والحال أنّ استبصار وجود الدازين من جهة نهايته انما يعني أخذه مأخذاً كيانوياً لا مشاحة فيه هو فهمه بوصفه وجودًا – نحو- النهاية، وذلك يعني للتوبوصفه وجوداً – نحو- الموت (1926أ، ص305). وإنّه انما هنا بالتحديد يبدأ وجه الاقتران بين العزم والاستباق في التجلي.

إنّ علينا أن نحدّق ههنا بأمرين في آن: أنّ العزم هوضرب من التدبير للوجود بوصفه إمكاناً كيانياً خاصّاً؛ ولكن أيضا أنّ العزم هوعزم إزاء دَين ما ما ينفكّ الدازين يجرّه في نفسه منذ أوّل أمره. إنّ العزم هو إذن نوع من المقام الذي يتحقق عنده الاقتران الحميم بين الوجود والدَين في عبارة الوجود - المدين. ولكن ما هي الدلالة الكيانية لذلك؟ - إنّ العزم وجود، بمعنى هو نمط من الفهم يرتسم في كل مرة مشروعاً للوجود؛ وإنّ العزم وجود - مدين، بمعنى هو يستمدّ من واقعة الدَين بنية وجوده. لذلك يفترض هيدغر أنّ الوجود - المدين هو للدازين بمثابة "الإمكانية الكيانية (die existenzielle Möglichkeit) لأنْ يكون مديناً وذلك على نحو أصيل أو غير أصيل" (1926أ، ص306).

إنّ قصد هيدغر هواستخراج معنى الاستباق من طبيعة ثاوية في العزم نفسه، ألا وهي أنّ وجوده انما هو بعدُ يستمدّ من الدَين بنيته: فالدَين هو همزة الوصل السرّية بين العزم والاستباق. ولكن بأيّ معنى؟ - إنّ ذلك يتوضّح مذ نبصر بالصلة الخفيّة بين كون العزم هو عزم إزاء دين "يتضمّنه [الدازين] في نفسه على نحو أصيل" (1926أ، ص306)، وبين كون الوجود نحو الموت هو "الوجود الأصليّ الذي من شأن الدازين" (نفسه). العلاقة بين الدَين والموت هي مهد الاقتران المبحوث فيه بين العزم والاستباق، وذلك أنّه لئن كان العزم ضرباً من المشروع الذي يرسمه الدازين لنفسه طبقاً لمستطاع - الوجود الذي يخصّه أي طبقاً للإمكانات التي بحوزته، فإنّ الموت هو الإمكان الأكبر الذي يظلّ يشرف على الدازين محدقاً به إحداقا؛ وذلك يعني أنّ العزم لا يعدوأن يكون إمكانا أصغر، هواشتراعُ فهم بعينه للوجود المدين، يتقوّم بإمكان أكبر هو الوجود نحو الموت(1926أ، ص306).

ولكن لم هذا التوكيد على مسألة الموت بوصفها شرط إمكان لإيضاح الطبيعة الأخيرة للعزم؟ - إنّ هيدغر يفترض أنّ أبلغ ظاهرة في التكشيف عن جمليّة وجود الدازين هي ظاهرة الموت، فالموت هو الذي يسطّر الحدّ الأقصى لإمكانية الوجود في العالم. من أجل ذلك اعتبر أنّ الوجود نحو الموت هو الوجود الأصليّ الذي للدازين. لذلك فإنّ العزم لا يكون أصيلاً إلاّ بقدر ما ينهض بالقدرة - على - الوجود التي من شأن الدازين في جملتها أي في أصليّتها. الجمليّة والأصليّة تعني أن ينهض بوجود الدازين بوصفه وجوداً يُعنى بالعالم بوصفه وجوداً ينطوي من نفسه على إمكانية أصيلة هي الدَين كآية مخصوصة على إمكانية أكثر أصليّة منها هي إمكانية الموت. وليس العزم المستبق سوى المقام الذي من شأنه أن يقرن بين هاتين الإمكانيتين، أي بين ما هو أصيل وما هو أصليّ: "إنّ العزم المستبق فقط انما يفهم مستطاع - الوجود - المدين على نحو أصيل وجمليّ، وذلك يعني على نحو أصليّ." (1926أ، ص306)

- وإنّ علينا أن نفحص الآن عن المطلب الثاني في هذه الفقرة 62، ونعني كيف أنّ الاقتران بين العزم والاستباق انما يبلغ مرتبة الالتحام حين ينكشف بوصفه جملة من "لحظات تنميط" (Momente der Madalisierung) الأوّل بواسطة الثاني (1926أ، ص307 - 309). فأمّا لحظات التنميط هذه فليست إذا تُصفّحت سوى اللحظات عينها التي رأيناها من قبلُ عند التكشيف عن الخصائص المقوّمة لمعنى الوجود - نحو - الموت: أنّه إمكان "أخصّ" و"خلو - من - العلاقة" و"لا - يُتجاوَز" و"يقين" و"لا - متعيّن" (1926أ، ص258 - 259).

إنّ الاستباق جهة للعزم بتلك المعاني جميعاً. - فالعزم هوما يُخرج الهومن ربقة الهَمْ ويعيده إلى نفسه؛ وبصنيعه ذاك هويعيده إلى مستطاع - الوجود الذي له. لكنّ مستطاع - الوجود هذا لا يصبح "أصيلا وشفافا" إلا في مقام فهم للوجود نحو الموت كما نحو الإمكان الأخصّ الذي للدازين (1926أ، ص307). - كذلك فإنّ العزم من حيث هو يتقوّم في مصدره من مستطاع - الوجود - المدين انما هو "يعزل" (vereinzelt) الدازين ومن ثمّة يهيئه إلى الوقوف على استباق الموت بوصفه "إمكانا بلا - علاقة" (unbezüglichen Möglichkeit) (1926أ، ص307). وذلك يعني أنّ الدَين انما ينطوي في نفسه على معنى الاستباق؛ إنّ الدَين قابع بعدُ في كلّ إمكانية وجود. - ومن أجل أنّ الدَين هونمط وجود "أوّليّ ومستمرّ" فذلك يعني أنّه إمكان لا يمكن للدازين أن يتجاوزه (1926أ، ص307). - كذلك فالعزم ينطوي في نفسه على خاصية أخرى من خاصيات الوجود - نحو - الموت نعني خاصية اليقين: إنّ العزم يضعنا للتو أمام مشكلة حقيقة الكيان الذي للدازين. إنّ الدازين العازم هو موجود مكشوف لنفسه ضمن مستطاع - الوجود الذي يخصّه، وإنّ تملّك ما هو مكشوف هو معنى أن يتوفّر الدازين على "الوجود - اليقيني" (das Gewisβsein) الذي من شأنه، أي على "أن - يعدّ - حقاً"(halten - wahr - Für) ما يرى من وجوده (1926أ، ص 307). لكنّ اليقين لا يصبح ملتبساً بالعزم حقاً إلاّ متى صار هو ما به يتقوّم القرار الذي من أجله يكون عزم." إنّ يقين القرار انما يعني: أن - يعدّ - نفسه - حرّا في استرجاعه الممكن و[الذي هو] عياناً ضروريّ في كل مرة" (1926أ، ص308). لذلك يفترض هيدغر أنّ العزم لا يكون أصيلاً إلاّ متى كان قادراً على استرجاع القرار الذي اتّخذه؛ وإنّ العزم لا يأخذ وجوده مأخذ الحقّ إلاّ بقدر ما يأخذ نفسه مأخذ الموجود الحرّ في استرجاع قراره الذي اعتزمه. إنّ العزم "هوالعزم الأصيل على معاودة نفسه" (1926أ، ص308). ومعنى المعاودة ههنا هوأنّ يقين العزم بقراره هو يقين "مستمرّ" على نحو يكون فيه الاستمرار ليس شيئا آخر سوى "الاستباق"، استباق القرار بالحريّة في الرجوع عنه. - وأخيراً فإنّ العزم ينطوي على الخاصية القصوى للوجود نحوالموت نعني خاصية اللا - تعيّن على نحوبحيث يجعله متهيكلا سلفا بالاستباق. هذا اللا - تعيّن يرصده هيدغر أوّلا في كون الدازين متخلل بعدُ دوما بما في بنية الهَمْ من لاحقيقة ولا - عزم. لذلك فكلّ عزم مطالب بدءً باتّخاذ قرار يخرج مستطاع - الوجود الذي يخصّه من طابع اللا - تعيّن الأوّليّ الذي فيه. والحال أنّ هذا النحومن اللا - تعيّن لا يتجلى في أقصى صوره كمثل ما يتجلى في الوجود - نحو - الموت: إنّ الموت هي "الوضعية -

القصوى" التي يواجه فيها الدازين إمكانية الموت في كل لحظة بوصفها إمكانية يقينية في كل مرة ولكن أيضاً لا - متعيّنة في كل مرة (1926أ، ص308).

لقد تبيّن بذلك أنّ العزم ينزع من نفسه إلى احتمال خصائص الوجود نحو الموت بوصفها خصائص من جنس وجوده فهو عزم يتعلق بالإمكان الأخصّ، الخلومن العلاقة، الذي لا يُتجاوَز، اليقين واللامتعيّن. غير أنّه ما كان له أن يحتمل هكذا خصائص إلاّ بوصفه "عزماً مستبقاً" (1926أ، ص309).

- إنّ غرض هيدغر فيما تبقى من الفقرة 62 هو أن يبيّن كيف أنّ البحث في طبيعة "الاقتران" بين العزم والاستباق انما يمكّن، من جهة أخرى، من "فهم كيانوي تماماً للاستباق نفسه" (1926أ، ص 309)، وذلك من قِبل أنّه يحقق مكسباً هرمينوطيقياً حاسماً هو المساعدة على استكشاف كيانوي كافٍ لقدرة الدازين على وجود كياني خاص مشهود عليه (1926أ، ص309 - 310). إنّ علينا الآن أن نشرع في إيضاح هذا الفهم الكيانوي تماماً لمعنى الاستباق من جهة دلالته الهرمينوطيقية المشار إليها في مصطلح العزم المستبق.

بعد أن أتى هيدغر على إيضاح وجه احتمال العزم لمعنى الاستباق ها هو ينبّه إلى أنّ الانكباب على الطابع المستبق للعزم انما كان في نفس الوقت طريقة طريفة لتوضيح معنى الاستباق نفسه بما هو كذلك (1926أ، ص309). فوجه اقتران العزم مع الاستباق هو أيضاً مدخل وجيه للظفر بفهم كيانوي "تماماً" للاستباق نفسه. ولكن ما معنى أن يوصف هذا الفهم الكيانوي للاستباق بأنّه "الفهم التامّ" (das volle Verständnis.)؟ - ألم تكن التحليلات السابقة من طبيعة كيانوية؟ - بلى، إنّ الفهم الذي وجّه الفقرات السابقة انما كان فهما كيانوياً؛ بيد أنّ الجديد في هذه الفقرة 62 هو التنبيه إلى واقعة هرمينوطيقية خطيرة: إنّ التحليلات السابقة كانت بالفعل كيانوية ولكن لم تكن إلاّ كيانوية. لذلك فإنّ طرافة هذا الاقتران بين العزم والاستباق هو كونه أمارة على مولد تحليل فينومينولوجي لا يقف عند استكشاف البنى الكيانوية كيف تحدّد نمط وجود الدازين في العالم، بل تتعدّاه إلى البحث في كيف أنّ تلك البنية الكيانوية التي نسمّيها الاستباق انما هي في نفس الوقت شهادة على مستطاع - وجود كيانيّ لا غبار عليه يجد في ظاهرة العزم هيئته(6). إنّ الاستباق لم يظهر من قبلُ إلاّ مظهراً كيانوياً صرفاً أي بوصفه اشتراعاً انطولوجياً خاصاً بالموجود الذي من جنس الدازين، وذلك حين استُبصِر هذا الموجود من جهة كونه وجودا نحو الموت. ولكنّ الشبهة التي يجدر بنا دفعها هو أن نستفهم الاشتراع هذا بوصفه شيئا يُضاف إلى وجود الدازين من خارج كيانه، فليس يوجد الدازين معزولاً عن إمكانات وجوده، فهو يوجد بقدر ما يمكن له أن يوجد. من أجل ذلك يفترض هيدغر أنّ الاستباق ليس هروباً إلى الأمام وانما هو نمط مخصوص من احتمال إمكان الوجود بوصفه مستطاعاً انطولوجياً خاصاً بالدازين. ولأنّ مستطاع - الوجود الخاص هذا هو وجود مشهود عليه كيانياً، فإنّ الاستباق يكفّ للتو عن أن يكون كيانوياً فقط ويكشف من ثمّة عن اقتران حميم يربطه بما هو كيانيّ في وجود الدازين. إنّ ما هو كيانويّ في الاستباق هو ما يهب نمطاً انطولوجياً لما هو كيانيّ في العزم. ولكن من أجل أنّ ما هو كيانيّ في العزم هو واقعة مشهود عليها بواسطة الضمير فإنّ الاستباق من حيث هوكيانويّ هو مقام مشهود عليه في ما هو كيانيّ، وإنْ كان ذلك بطريقة غير مكشوفة في الدازين اليومي. إنّ الاستباق هو إمكان انطولوجي يظلّ على الأغلب "إمكاناً محجوباً" (verborgene Möglichkeit..)، لكنّه في كلّ مرة هو إمكان مشهود عليه ضمن العزم المشهود عليه كيانياً؛ إنّه دوماً "مشهود عليه مع" (mitbezeugte) العزم المشهود عليه. إنّ أصالة الاستباق لا تظهر إلاّ بشكل محجوب ولا يكون مشهودا عليه كيانياً إلاّ "في معيّة" العزم.

إنّ النتيجة الفينومينولوجية لكلّ ذلك هو الوقوف على ظاهرة "العزم المستبق" بوصفه مستطاع - وجود - على - الجملة خاصا بالدازين. وعلى الحقيقة فإنّ هيدغر قد وجد في مصطلح "مستطاع -

(6) Greisch 1994:309.

الوجود - الجمليّ الخاص" سياقاً كيانياً صالحاً للربط بين العزم والاستباق: فالعزم لا يقبل من نفسه أن ينتظم في نظم الاستباق الذي هو مستطاع - وجود - جمليّ خاص إلا من أجل أنّه ينطوي في نفسه على ضرب يخصّه من مستطاع - الوجود - الجمليّ الخاص. ولكن لأنّ " مسألة مستطاع - الوجود - الجمليّ الخاص انما هي [مسألة] عيانية - كيانية. [وأنّ] الدازين يستجيب لها من حيث هو معتزم" (1926أ، ص309) فإنّ معنى مصطلح مستطاع - الوجود - الجمليّ الخاص قد أصابه هنا تغيّر حاسم: إنّه لم يعد مشكلاً انطولوجياً منهجيّاً كما من قبلُ بل استبان بوصفه موافقاً في نفسه لنحو من "الإمكان الأنطيّ " الذي للدازين (نفسه).

ورغم متانة هذا الفهم الكيانوي لمسألة العزم المستبق،فإنّ هيدغر ما يلبث أن يستدرك الصعوبات التي ما تزال تكتنف هذا الفهم. وهي صعوبات ليست ناجمة عن تصادم هذا الفهم الكيانوي مع الفهم اليومي فحسب (1926أ، ص309 - 310)، وانما تتعلق بطبيعة الموقف الهرمينوطيقي التي أفضى إليه البحث نفسه: فبالرّغم من أنّ العزم المستبق هو أبعد ما يكون عن "مهرب مختلق من أجل '' مجاوزة'' [مشكل] الموت" (1926أ، ص 310)، فإنّ هيدغر لا يتردّد في التساؤل عن مدى تخلص تأويله من كل راسب "أنطيّ".

من أجل الكشف عن الضرورة الموجبة لهذه الصعوبات التي ما تزال تحفّ بالفهم الكيانوي للعزم المستبق نذر هيدغر الفقرة 63 بوصفها نحوا من الوقفة المنهجيّة التي يُراد منها إعادة تفحّص مقام البحث وطبيعة الإحراج الذي ينطوي عليه.

2-1- وقفة منهجيّة - الوضعية الهرمينوطيقيّة ومشكلة الدور (§63):

إنّ عنوان الفقرة 63 هوالتالي: " الوضعية الهرمينوطيقية المظفور بها من أجل تأويل لمعنى الوجود الذي من شأن العناية والطابع المنهجيّ للتحليلية الكيانوية بعامة" (1926أ، ص310). وذلك يعني أنّ مقصود هيدغر انما هو هنا من طبيعة منهجيّة أساساً. ولقد عوّدنا أن يعمد في تدبير مسائل الوجود والزمان إلى وقفة منهجيّة كلّما رأى أنّ وتيرة البحث المنشودة قد صارت مستعصية. فعلاوة على فقرات المقدّمة نحن نذكر هنا الفقرات 45 و61 و66 و78 و83. بيد أنّ الفقرة التي تبدّ هذه الفقرات أهمّية، باستثناء الفقرة 63، فهي بلا ريب الفقرة 45 التي عقد فيها هيدغر المهمّة التأويليّة التي جاءت الفقرة 63 ليس فقط للإعلان على نتائجها وانما لإعادة هيكلتها شديداً. أمّا تلك المهمّة فهي "مهمّة تأويل كيانويّ أصليّ" (1926أ، ص231) للدازين. وأمّا تلك الهيكلة الجديدة فهي غرض هيدغر من الوقفة المنهجيّة التي نهض بها في الفقرة 63. وإنّ عنوانها لمرشد إلى مفاصل مقصدها. فهذا المقصد مضاعف: بيان الوضعيّة الهرمينوطيقية التي بلغها البحث إلى حدّ هذا الموضع، واستبصار الطابع المنهجيّ المخصوص الذي يميّز التحليل الكيانوي بعامة. ربّ طابع يجد هيدغر أن "مشكلة الدور الهرمينوطيقي" هي خاصيته الحاسمة.

ونحن نفحص عن هذين القصدين تواليا.

أ - الوضعية الهرمينوطيقية لإشكالية الوجود والزمان في الفقرة 63:

إنّ علينا هنا أن نذكر بمعنى مصطلح "الوضعية الهرمينوطيقية" ثمّ نفحص من بعدُ على الوضعية "المظفور بها" (gewonnene) التي يعلن عنها هيدغر في مستهلّ الفقرة 63. ونحن نجد أنّ هيدغر يحيلنا بنفسه (1926أ، ص310، هامش 1) على ما ضبطه من دلالة لمصطلح "الوضعية الهرمينوطيقية"(7) كما تقرّرت في الفقرة 45 (1926أ، ص232). فهذا المصطلح يعني جملة "المسبّقات" (Voraussetzungen) التي يقوم عليها البحث الانطولوجي من حيث هو ضرب من "التفسير" (Auslegung)، أي "بما هواشتغال على فهم ما وتملّك له" (1926أ، ص231). أمّا هذه المسبّقات فهي في نظر هيدغر ثلاث: أوّلاً "معطى أوّليّ" (Vorhabe) يكون قد توفّر بعدُ على الموجود

(7) Kockelmans 1986: 36.

المفحوص عنه "في جملته"؛ وثانياً "نظرة أوّلية" (sicht - Vor) تحدّق بنمط وجود الموجود المراد دراسته في "وحدة" بناه ؛وثالثاً "تصوّر أوّلي"(Vorgriff) هو ما يرسم التصوّريّة (die Begrifflichkeit) التي من شأنها الكشف عن بنى الوجود المبحوث عنه "جميعاً"(8).

ولكن رغم هذا الإيضاح الدقيق لمعنى الوضعية الهرمينوطيقية وشروطها كما ورد في الفقرة 45، فإنّ هيدغر ما يلبث أن يعلن ههنا على أنّ "التحليل الكيانوي للدازين انما هو إلى هذا الموضع لا يستطيع أن يرفع دعوى الأصليّة" (1926أ، ص233). وذلك يعني ههنا أنّ "الأصليّة"(Ursprünglichkeit) لا تتمّ لهذا التحليل حتى يظفر بمقوّمين أساسيين من مقوّماتها هما "الأصالة" (Eingentlichkeit) و(9)"الجمليّة" (Ganzheit) (نفسه).

لذلك فإنّ عودة هيدغر إلى إعادة الفحص عن "الوضعية الهرمينوطيقة" لإشكالية الوجود والزمان في الفقرة 63، لهو أمر ذو دلالة كبيرة. ووجه الدلالة هنا هو إعلان اكتمال شروط "أصليّة" التأويل الكيانوي للدازين. فقد افتتح هيدغر الفقرة 63 بتقرير نتائج تلك المهمّة التأويلية التي عقدها في الفقرة 45، معلنا تحققها بعدُ على مدى الفقرات السابقة (§§ 46 - 62). فما هي هذه النتائج؟

- إنّ غرض هيدغر (1926أ، ص310 - 311) مضاعف: أوّلاً بيان نتائج المهمّة التي عقدها هيدغر في الفقرة 45، وذلك يعني وجوه استجابة التأويل الكيانوي لمعنى وجود الدازين للشروط الثلاثة للوضعية الهرمينوطيقية المطلوبة؛ وثانيا الكشف عن الأطروحة الانطولوجية الهادية لذلك التأويل.

فأمّا عن مجمع تلك النتائج فهو، كما رأينا إلى ذلك في موضعه، الظفر ببيان كيانوي أصليّ لمستطاع - الوجود الذي من شأن الدازين من حيث "جمليّته" (الوجود - نحو - الموت) و"أصالته" (الوجود - المدين) وطابعه "الكياني" (العزم السابق). على أنّ هيدغر لا يكتفي هنا بتذكير خارجي لها، بل هويحرص على إعادة إنارة وجوه تحققها وذلك من أجل إيضاح طبيعة المكسب الهرمينوطيقي الذي تنطوي عليه. فيبيّن أنّ مسألة "العزم المستبق" انما من شأنها أن تفي بمطلب الأصليّة المبحوث عنه، وذلك من أجل أنّه يستجيب للشروط الثلاثة لمعنى الوضعية الهرمينوطيقية: فالعزم المستبق هوالظاهرة التي مكّنت التحليل من وضع الدازين في صلب "المعطى الأوّلي" الذي هوهنا مستطاع - وجوده بما هومأخوذ في "جمليّته"؛ كذلك فالعزم المستبق هوما مكّن من إعطاء "النظرة الأوّلية" تعيّنها المطلوب، وذلك بأنْ حدّد الدلالة اللازمة لفكرة الكيان بوصفه مستطاع - الوجود بما هومأخوذ في "أصالته"؛ وأخيراً فإنّ العزم المستبق هوالمقام الذي مكّن من التوفر على "التصوّر الأوّلي" المنشود، وذلك بأنْ وضّح "كيانويّة" الدازين في خصوصيتها الانطولوجية إزاء كلّ موجود - قائم وأعطاها تمفصلها الكافي.

بيد أنّ هذا الرسم العام لوجوه استجابة العزم المستبق لشروط الوضعية الهرمينوطيقية اللازمة للبحث الانطولوجي بعامة ولتأويل وجود الدازين بخاصة ليس يتوضّح على حقيقته إلاّ إذا أبصرنا به في ضوء الأطروحة الانطولوجية التي قام عليها منذ أوّل أمره. تلك الأطروحة التي أرسلها هيدغر منذ الفقرة 5 من كتابه (1926أ، ص 15) والقائلة بأنّ الأقرب أنطيّا هوالأبعد انطولوجيا. فما معنى ذلك هنا؟- لنقل إنّ الأنطيّ يعني الوجود اليومي؛ أمّا الانطولوجي فهو يشير إلى فهم - الوجود الأصيل الذي يجدر بالدازين أن يبلغه، وذلك يعني أنّ معنى الوجود لا ينكشف للدازين بوصفه عناية إلاّ بعد إبصار صارم بالمسافة التي ينبغي عليه أن يقطعها ما بين وجوده اليومي العياني وغير الأصيل إلى وجوده بما هو موجود صار يصرّف معنى وجوده طبقاً للبنى الكيانوية التي يتقوّم بها، والتي تجد في ظاهرة العزم المستبق حلقتها الأخيرة إلى هذا الموضع. إنّه ليس أقرب إلى الدازين من موجوديته العيانية وذلك يعني ليس أقرب إليه من فهمه الأنطيّ لنفسه. ومن أجل أنّه في كل مرة منغمس في يوميته "منشغل"

(8) عن تعريف "المعطى الأوّلي" و"النظرة الأوّلية" و"التصوّر الأوّلي" في **الوجود والزمان** انظر: 1926أ، ص 150؛ Kockelmans 1986: 36.

(9) علينا أن نستبصر كل ما فيه هذه "الواو" من صعوبة طوبيقية، را: Martineau 1982: 181.

بموجوديته أي بـ"الوجود المنحطّ" لدى عالم الهُمْ، فهو ينزع نزوعاً مستمرّاً إلى فهم الوجود انطلاقاً من الموجود بعامة. وذلك يعني أنّه ينزع إلى فهم عنايته بمعنى الوجود على نمط انشغاله بالموجود. لذلك فإنّ هذه النزعة انما تمنع الدازين في كل مرة من استبصار الفهم الانطولوجي الذي يحتاجه للوقوف على الدلالة الأصيلة لوجوده. إنّ انشغال الدازين بما هو أنطيّ هو ما يجعل المعنى الانطولوجي لوجوده هو الأبعد عن فهمه. إنّ الأمر يتعلّق على الحقيقة بنحومن "الإبعاد". إنّ الوجود المنحطّ في الهُمْ يبعد الانطولوجي، وذلك بوجهين متضافرين: فهو الذي "يتحكّم في (führt) التفسير اليومي للدازين ويحجب الوجود الأصيل للدازين [حجبا] أنطيّا" (1926أ، ص311). الإبعاد تحكّم في الفهم بواسطة القيل والقال اليومي وحجب للأصالة بواسطة الانحطاط. ولكن أليس ثمّة وسيلة للانتصار على هذا الإبعاد؟ كيف نجعل الانطولوجي هو الأقرب؟

إنّ هيدغر (1926أ، ص311) انما يقدّم لنا هنا تحديداً طريفاً لمعنى "العنف": إنّه العنف الهرمينوطيقي. فكيف حدّده؟ - لقد نبّه أوّلاً إلى مصدر العنف: فهذا العنف ليس حركة صناعية يضيفها القول الانطولوجي بما هوقول نظريّ، بل هوظاهرة "يستوجبها" نمط وجود الدازين من حيث هومتراوح بين قرابة أنطيّة وبعد انطولوجي. ثمّ هو بيّن ثانياً وجه الحاجة إليه: فهو الوسيلة التي تمكن من الانتصار على نزعة الاحتجاب التي تكتنف نمط وجود الدازين وتمكّن من الولوج إلى الطابع الأصليّ للإشارة الظواهرية إلى هذا الموجود. فالإشارة إلى هذا الموجود بما هو ظاهرة برأسها لا تصبح أصليّة إلا بواسطة هذا النحومن العنف. ثمّ نبّه ثالثا إلى طبيعة هذا العنف: إنّه عنف يتمّ "برغم" نزعة الدازين إلى الاحتجاب بل كنحو من "الردّ" على تلك النزعة. وأخيرا حدّد الخصم المفترض في هذا العنف: إنّ الخصم هنا هوالتفسير اليومي للدازين بمزاعم الحقيقة التي له ووهم الاكتفاء بنفسه والسكون الخامل لمقام المعلوم بنفسه الذي يرتكز عليه.

إنّ دور هذا العنف الهرمينوطيقي هو التأويل: إخراج الانطولوجي من ربقة الأنطيّ الذي يحيط بفهم الدازين لوجوده في كل مرة. إنّه عنف على الفهم إذن، ولكن بفهم أكثر أصليّة منه. إنّه فهم انطولوجي للفهم الأنطيّ. وفهم الفهم يعني قطع المسافة التي تجعل الانطولوجي هو الأبعد عن فهم الدازين لنفسه. هذا الفهم للفهم هو العنف الهرمينوطيقي. بيد أنّ هيدغر ما يلبث أن يكشف هنا عن كمّ هائل من التساؤلات التي تربك وتيرة التحليل إرباكا: فإذا كان كلّ فهم انطولوجي هو، بما هو فهم، "اشتراع" (Entwerfen) على أساس فهم أنطيّ سابق عليه ينزع في كل مرة إلى حجب الوجود الأصيل بالوجود اليومي، ألا يوجد ههنا نحومن "الهدي" (Leitung) أو "الترتيب" (Regelung) الخاص؟ (1926أ، ص312)؛ ما الذي يحقق لهذا الفهم شرط "المقايسة" (Angemessenheit) اللازمة لمطلوبه؟ ما هي "علامات الطريق" (Wegweiser) التي تقود هذا الاشتراع؟ وماذا لوكان الدازين يخفي "في طريقة وجوده" الوجود الذي يخصّه؟ (1926أ، ص312).

ذلك باب الأسئلة المحرجة الذي فتحه هيدغر فجأة وعلى مصراعيه.

ب- مشكلة الدور الهرمينوطيقي:

ينطلق هيدغر في تدبّر هذه المشكلة من التذكير ببعض القرارات الفينومينولوجية التي كنّا قد رأينا إليها من قبلُ،ألا وهي: أ- أنّ الدازين انما يكون دائماً قد فهم نفسه بعدُ بشكل ما في كلّ مرة؛ ب- أنّ الفهم الأنطيّ ينطوي على "ضمنيات" (Einschlüsse) قبل - الانطولوجية؛ ج- أنّ كلّ تسآل انطولوجي للدازين انما هو "مهيّأ له" (vorbereitet) من خلال نمط وجود الدازين (1926أ، ص312).

إنّ علينا إذن أن نستبصر هذه الشروط مجتمعة: عيانية الفهم، أي كونه قد وقع بعدُ دائماً على نحو ما؛ والطابع قبل - الانطولوجي للمعنى الأنطيّ لوجود الدازين، أي كونه ينطوي على "خلفيّة" انطولوجية لم تخضع بعدُ إلى قول صناعي؛ واستعداد نمط وجود الدازين إلى المساءلة الانطولوجية. أمّا

القصد فهو "فتح البعد الجديد – على كل حال الميتا - هرمينوطيقي، لدور حقيقي للكيانوية بما هي كذلك"(10).

إنّ الوجه الأوّلي من الصعوبة هنا هو هذا الاقتران الغامض – وهو غامض لأنّه سابق على كل قول صناعي، أي عن كل تصوّر نظري -، بين الأنطيّ والانطولوجي، بين الكياني والكيانوي. هذا الاقتران السابق بينهما يجعل البحث عمّا يشكّل ما يسمّيه هيدغر "الكيان الأصيل" (1926أ، ص312) مرتبكا. ووجه الارتباك هو أنّه ليس يمكن تصوّر تحليل كيانوي لوجود الدازين من غير فهم كياني له، والحال أنّ ذلك قد يعني أنّ التأويل الانطولوجي لا يعدو أن يكون مؤسّساً على إمكانات أنطيّة (1926أ، ص312). وذلك يعني أنّ نكتة الصعوبة هي هذه: "من أين يستمدّ الخيط الهادي، إنْ لم يكن من فكرة "مفترَضة" (vorausgesetzten) عن الكيان بعامّة؟" (1926، ص313). إنّ الخطر هو أن يكون الفهم الانطولوجي مؤسّساً على فهم لوجود الدازين استقاه من ملاقاته اليومية للموجود؛ ربّ ملاقاة هي تتمّ على الأغلب على طريقة الموجود - تحت - اليد والموجود - القائم أي على طريقة تفهم الكيان بوصفه "واقعاً" (Realität). - بيد أنّ مكسباً كان قد تحقق في أثناء التحليل الكيانوي يجدر بنا أن نذكره: أنّ الدازين اليومي لا يفهم كيانه على طريقة الموجود - القائم فحسب، بل هو في غضون ذلك يكون دوماً "قد فهم نفسه بعدُ في كل مرة" (..je schon verstanden.hat sich) (1926أ، ص313).

إنّ ذلك يعني أنّ فهم الدازين لنفسه ينطوي على فكرة ما عن الكيان غير فكرة الواقع؛ وهذا يعني أنّ فهمه لنفسه بوصفه كيانا يفترض مضمونا انطولوجيا ما وإنْ لم يتوضّح له بعدُ؛ وأنّه في أفق هذا المضمون يتمّ التمييز بين الكيان والواقع (1926أ، ص314). - إنّه ههنا تولّدت ملامح الدور الهرمينوطيقي.

علينا أن نذكر أنّ هيدغر قد عرض لمسألة "الدور" منذ الفقرة 32 (1926أ، ص152 - 153) ونبّه ههنا إلى أمور ثلاثة: أوّلاً أنّ الدور ظاهرة معروفة من قبل، وإنْ كان الاهتمام بها قد انحصر في سياق التأويل الفيلولوجي؛ وثانياً أنّ اعتبار الدور في التفسير "دوراً فاسداً" هو سوء فهم شديد لطبيعة الفهم؛ وثالثاً أنّ الدور قائم في طبيعة الفهم، وذلك من حيث أنّه ينجم عن البنية الكيانوية للدازين بما هي "بنية - سابقة" (Struktur - Vor) أي بنية فهم تتقوّم في كل مرة بفهم سابق عليها. أمّا القرار الهرمينوطيقي الذي اتّخذه هيدغر ههنا في تخريج هذه المسألة فهو هذا: "إنّ الأمر الحاسم ليس أن نفلت من الدور وانما أن نلج إليه من الجهة المناسبة." (1926أ، ص153).

فما هي جدّة استئناف هيدغر لمسألة الدور في الفقرة 63 وما هي دلالته(11)؟ - يتكوّن الدور المقصود من مفصلين: أوّلاً أنّ فكرة الوجود بعامة لا يُظفر بها إلاّ بالاشتغال على فهم الوجود الذي من شأن الدازين؛ وثانياً أنّ فهم الوجود الذي من شأن الدازين لا يُدرَك إلاّ بعد توضيح الدازين في ضوء فكرة الكيان. إنّ فهم الوجود مشروط بفهم الدازين للوجود؛ لكنّ فهم الدازين للوجود مشروط بتوضيح الدازين في ضوء فكرة الكيان أي معنى الوجود الذي يخصّه. وذلك يعني بعبارة حادّة: فهم الوجود مشروط قبلاً بفهم الدازين؛ وفهم الدازين مشروط قبلاً بفهم الوجود.

إنّ نكتة الإشكال قائمة في معنى "افترض - سلفاً" (das Voraussetzen): كيف يحقّ لنا أن "نفترض - سلفاً" فهم الوجود في تأويل الدازين ثمّ نبحث في معنى الوجود انطلاقا من الدازين؟ يستبعد هيدغر أن يعني الافتراض ههنا نحواً من فعل "الاستنباط" (deduzieren) (1926أ، ص314)، وينصرف إلى تأويل الافتراض - سلفاً بوصفه من طبيعة الفهم الذي هو خاصّة للدازين. هذه الخاصة هي أنّ الافتراض هنا بمثابة "مشروع فهم" بحيث أنّ التأويل المشكّل للفهم لا يفعل سوى أن يترك الفهم يكشف من نفسه عن هيئة الوجود التي يشير إليها الاشتراع إشارة صورية (1926أ، ص314 - 315).

---

(10) را: Martineau 1982: 171.

(11) عن دلالة "الدور الهرمينوطيقي" را: von Herrmann 1990: 317.

إنّ ذلك يعني أنّه ليس ههنا من حيلة لدفع الدور؛ وهذا ينطبق أيضا على كلّ برهنة منطقية. فإنّ الدور في الفهم ليس قائماً على قاعدة "منطق النتيجة" لأنّه غير متأسّس على خلل في الاستنباط. فإذا طمع "الفهمُ السليم" (die Verständigkeit) في إلغاء الدور من "الفهم" (das Verstehen) فقد طمع بذلك في إلغاء "البنية الأساسية للعناية" (1926أ، ص315). وذلك أنّ الدازين، من حيث يتّخذ من معنى العناية معنى لوجوده، موجود في - سبق دائم لنفسه يشترع لنفسه إمكانات كيانية في كل مرة؛ لكنّ هذا الاشتراع لابدّ أن يفترض - سلفاً دلالة ما للوجود الذي يخصّه. ولأنّ البحث الكيانوي هونفسه ضرب من ضروب وجود الدازين فإنّ هذا "الاشتراع الماهوي" الذي من شأن الدازين لا يمكن أن يمتنع عن محاولتنا حمله إلى مرتبة المفهوم (1926أ، ص315).

هنا يفيدنا هيدغر تخريجاً طريفاً لمصدر "اعتراض الدور" من حيث أنّه ناجم عن طريقة الدازين اليومي في "فهم" الموجود: إنّ الدازين اليومي يحتكم إلى "الفهم السليم" الذي لا يفهم الموجود إلاّ بوصفه واقعة (tatsächlich)، أي بقطع النظر عن "فهم الوجود" الذي يفترضه؛ لذلك ينبّه هيدغر بعبارة طريفة: "إنّ الفهم السليم يسيئ فهم الفهم (Verständigkeit miβversteht das Verstehen)" (1926أ، ص315).

من أجل ذلك بدلا من رفع "اعتراض الدور" ضدّ الطبيعة الهرمينوطيقية للفهم الأصيل يجدر بنا هذا:

"إنّ الاجتهاد ينبغي على الأرجح أن يهدف إلى القفز أصلاً وجملةً ضمن هذا ''الدور''، حتّى نؤمّن بعدُ لأنفسنا منذ مطلع تحليل الدازين البصرَ التّام بالوجود الدّوريّ للدازين." (1926أ، ص315).

ولكن ما هي الدلالة الدقيقة لهذا القفز ضمن الدور؟ - إنّ ذلك يعني أمرين: أوّلاً أن نقرّ بأنّ الفهم نمط من الوجود الأساسيّ للدازين، وليس انشغالا بالموجود تحت اليد معزولاً عن فهم الوجود بعامة، وبعبارة تقليدية هوليس أنا نظرياً بلا عالم ما يزال يبحث عن موضوع؛ وثانياً أنّ هذا الوجود متقوّم بوصفه "عناية"(Sorge)، لا بالموجود تحت اليد بل بالوجود في العالم في جملته (1926أ، ص315).

بماذا أفادت الفقرة 63؟ – لقد أفادتنا بأمرين:

أ - وضّحت الوضعية الهرمينوطيقية التي بلغتها تحليلية الدازين، وذلك بأن بيّنت أوّلاً كيف أنّ ظاهرة "العزم المستبق" هي التي أبلغت الدازين إلى المقامات الثلاث التي لابدّ للتأويل الكيانوي من التوفر عليها: "المعطى الأوّليّ" (die Vorhabe) لوجوده و"النظرة الأوّلية" (sicht - die Vor) لأصالته و"الاصطلاح" (Begrifflichkeit) المناسب لفهمه (1926أ، ص316).

ب- فحصت عن "اعتراض الدور" الذي يرفعه "الفهم السليم" في وجه التأويل الانطولوجي لمعنى وجود الدازين، وأبانت عن كيف أنّ الدور الهرمينوطيقي ثا وبعدُ في صلب وجود الدازين بمعنيين: أوّلاً من جهة أنّ الفهم الأصيل يتقوّم بنحو من "المسبّقات" (Voraussetzungen) التي تؤلف سلفا وضعيته الهرمينوطيقية؛ وثانياً أنّ "''الحقيقة'' الانطولوجية التي من شأن التحليل الكيانوي انما تتشكل على أساس الحقيقة الكيانية الأصلية" (1926أ، ص316).

ولكن من أجل أنّ "الحقيقة الأكثر أصلية" المبحوث عنها في سياق إشكالية الانطولوجيا الأساسية هي "انفتاح معنى وجود العناية" فإنّ هيدغر رأى حاجة ملحّة إلى استئناف النظر في مسألة العناية من أجل الوقوف على "قوام بنيتها بالكلية" (1926أ، ص316). وذلك هو غرض الفقرة 64.

1-3- العناية والهُوية (64§):

إنّ علينا أن نوضّح لِمَ عاد هيدغر إلى الخوض في مسألة ''العناية''، ونحن نعلم أنّه قد بيّن منذ الفقرة 41 بأيّ معنى يتقوّم وجود الدازين بمقام العناية. - لقد استهلّ هيدغر الفقرة 64 بتذكير دقيق بالمطلب الأنطولوجي الذي رسمه منذ مطلع القسم الثاني (الفقرة 45) بوصفه شرط إمكان التوفّر على تأويل كيانويّ أصليّ للدازين، ونعني التأويل الذي يفلح في الإبانة عن وجود الدازين في جُمليته وأصالته. فما جدوى هذا التذكير؟ - إنّ جدوى ذلك هي التنبيه إلى أنّ كلّ ما ظُفر به من توضيحات على مدى الفقرات السابقة لظواهر الموت والضمير والدَّين بوصفها ظواهر كيانوية من شأنها أن تلقي ضوءً قوياً على الدازين في جُمليته وأصالته، انما هي توضيحات تنتهي كلها إلى إعادة السؤال عن بنية العناية إلى النور (1926أ، ص317). إنّ لمفهوم العناية إذن في تخريج التأويل الأصلي للدازين دورا لم يقع الكشف عنه بعدُ.

يقرّ هيدغر منذ البداية بأنّ بنية العناية متهيّئة لهذا الدور بشكل مضاعف: أوّلاً من حيث أنّ بنية العناية هي ''شرط إمكان'' (die Bedingung der Möglichkeit) مستطاع - وجود جمليّ للدازين؛ وثانياً من جهة أنّ ظواهر الموت والضمير والدَين انما هي ''منغرسة" (verankert) بعدُ في ظاهرة العناية (1926أ، ص317).

إنّ المطلوب هو إذن أن نقيم السؤال عن طبيعة "الوحدة" التي تشدّ الدازين فتجعل منه دازين جمليّا وأصيلاً (1926أ، ص317).

إنّ هيدغر يستعيد هنا فجأة ما كان قد أثاره في الفقرة 25 من إنارة كيانوية لدلالة السؤال "من؟" الذي من شأن الدازين، وحيث أقرّ بأنّ الدازين هو الموجود الذي "له، من حيث هو هو هو (Selbiges) ضمن غيريّته المتعدّدة، طابع الهو - نفسه (Selbst)" (1926أ، ص114). ولكن لأنّ الفقرة 25 لا تصيب من وجود الدازين إلاّ بعده اليومي والعمومي فهي لا تحدّق إلى الدازين إلاّ في صيغة هُو - الهُمْ (selbst - Man)، ومن ثمّة "فإنّ السؤال عن الهيئة الانطولوجية للهُوية (Selbstheit) قد بقي بلا إجابة" (1926أ، ص317).

ولكن ما خصوصية استعادة مسألة الهُوية في الفقرة 64؟ - لنذكّر أنّ قصد الفقرة 25 هو "افتتاح(Ansatz) السؤال الكيانوي عن منْ التي من شأن الدازين" (1926أ، ص114)؛ لذلك فاستعادة عين المسألة هوبقصد استكمال النظر فيها. ولكن ما هو المكسب الجديد الذي لم يكن في منظور الفقرة 25؟ - إنّه مكسب مضاعف: أوّلا الإبانة عن معنى وجود الدازين بوصفه في ماهيته عناية، - ممّا دفع هيدغر إلى الزعم بأنّ عبارة ''العناية - بالنفس'' (Selbstsorge) انما هي تحصيل حاصل (Tautologie) (1926أ، ص 193) -، وأنّ فهم الدازين بوصفه عناية هي النتيجة التي أفضى إليها القسم الأوّل من كتاب الوجود والزمان؛ وثانياً أنّ جملة الظواهر الكيانوية التي كُشف عنها منذ مطلع القسم الثاني، أي ظواهر الموت والضمير والدَين من حيث هي آيات على مستطاع - الوجود الجملي والأصيل الذي من شأن الدازين، انما تبيّن أنّها تنغرس كلها في ظاهرة العناية. ما الذي ينتج عن هذه الوضعية الجديدة؟ - ينتج عن ذلك "أنّ الدازين بدأ يصبح شفافا إزاء ذاته بوصفه ما هو في ذاته، في الهُو الذي يخصه"(12)، ومن حيث هو ما يُجاب عنه في السؤال منْ هو الدازين، هو ظاهرة لا تتوضّح إلاّ في صلب مسألة العناية.

ما هي خطّة هيدغر (1926أ، ص318) في النهوض بإيضاح أصيل للعلاقة ما بين العناية والهُوية؟– يمكن(13) أن نرصد في هذه الخطة الطوريْن التاليين: أ- عرض النقد الكانطي للمفهوم

(12) را: Kockelmans 1970: 146.
(13) را: Macann 1992 هـ: 232 - 235.

التقليدي للـنفس كما يعرضه في فصل ''مغالطات العقل المحض'' ومناقشته (1926أ، ص 318 - 321)، وذلك بوصفه ''صادراً عن تجربة قبل - الفينومينولوجية (vorphänomenologischen) أصيلة'' (1926أ، ص318؛ت.ف.ص378)؛ ب- بيان التخريج الكيانوي لمسألة الهُوية وطبيعة علاقتها بمبحث العناية (1926أ، ص321 - 323).

- حقيق بنا أن نذكر أنّ هيدغر قد قطع خطوات سابقة في بلورة معنى ''الهُو''، وإن كان ذلك في سياق الإبانة عن الدازين اليومي وليس الأصيل. فمنذ الفقرة 9 أشار هيدغر إشارة صورية إلى نمط الوجود الذي من جهته يُبحث عن معنى الدازين، عندما قرّر أنّ " الموجود إمّا منْ (ein Wer) ([وهو] كيان) وإمّا ماذا (ein Was) ([وهو] القيمومة في أعمّ معانيها) "(1926أ، ص45). كذلك فنحن منذ الفقرة 25 قد شرعنا نستشرف دلالة "السؤال الكيانوي عن منْ التي من شأن الدازين" (1926أ، ص114). - وعلى ذلك فإنّ ما بلغه هيدغر في الفقرة 64 انما يبلغه لأوّل مرة، وذلك أنّه هنا بخاصة هو ينخرط في تبيين موجب ومقصود برأسه لمعنى ''الهُوية'' الذي من شأن الدازين، من حيث هو الموجود الذي يُجاب في السؤال عن وجوده ''من هو(wer ist) ؟'' بالإجابة إنّه ''الهُو'' (das Selbst)(14).

ولكن ما هو عنصر الجدّة في الفقرة 64 وذلك بالنظر إلى ما جاء في الفقرة 25 من حيث السؤال

الكيانوي عن الهُو؟

- علينا أن نعترف بأنّ الفقرة 25 تبيّن تصريحاً ليس فقط أنّ خاصية السؤال الكيانوي هو كونه يجد في "السؤال: مَنْ هُو" (1926أ، ص114) هيئته الخاصة، بل أيضا الوجوه الحاسمة لمعنى ''منْ'': أوّلا أنّ الدازين هو موجود "خاص بي" (meines)؛ وثانيا أنّه من جهة أنطيّة هو دوماً "أنا هذا الموجود" (نفسه)؛ وثالثا أنّ هذا الموجود له "طابع الهُو" (den Charakter des Selbst). - وعلى ذلك فإنّ الصعوبة الكبرى التي تنطوي عليها الفقرة 25 هي:

"أنّه من الممكن ألاّ يكون منْ الذي من شأن الدازين اليومي هو ما أكونه أنا نفسي(selbst) في كل مرة" (1926أ، ص115).

إنّ القصد هو أنّ الدازين اليومي مبحث لا يمكن أن نلج إليه بواسطة منهج فلسفة الأنا الحديثة أي منهج ''التفكر" (Reflexion) في الأنا من جهة أفعاله، وذلك أنّ هذا "الدازين أوّلا وعلى الأغلب ليس هو ذاته" (1926أ، ص116). إنّ ''المنْ'' التي من شأن الدازين انما تبقى بذلك مشكّلة ومتوارية (نفسه). وإنّه من أجل الاضطلاع بتبيين كيانوي لنمط وجود الدازين اليومي من حيث هو ''هُو'' في هيئة ''هُمْ'' (كما تقول الفقرة 27)، عقد هيدغر "التحليل التمهيدي للدازين" التي غطّى القسم الأوّل من الكتاب.

- إنّ أهمّية هذا التذكير بمكاسب الفقرة 25 وحدودها انما تنكشف للتو عندما نرى أنّ هيدغر نفسه ما إنْ فرغ في الفقرة 64 (1926أ، ص321) من مناقشة كانط حتى استأنف النتائج الكبرى للفحص عن ''المنْ'' الخاص بالدازين اليومي، التي كان قد افتتح الخوض فيها في الفقرة 25. ونعني بخاصة أنّ الدازين يستند على الأغلب إلى "قول - أنا يومي" هومن جهة كونه رأياً أنطيّاً في وجوده انما هو على الأغلب ''يسهو'' (versieht sich) عن نمط الوجود الأصيل الذي يخصّه (1926أ، ص321). وذلك يعني أنّه في سهودائم عن طبيعة وجوده أي عن كونه ''وجوداً - في - العالم'' (نفسه).إنّ عدم إبصار كانط بظاهرة العالم انما هو إذن عنصر مستقرّ في طبيعة الدازين اليومي ومعطى أنطيّ لابدّ من تفسيره بشكل موجب.

(14) Haar 1975: 475 - 476.

إنّ وجه الصعوبة هو هذا: إنّ الدازين هو في أغلب وجوده يقول ''أنا'' لكنّه لا يقول أكثر ممّا يعنيه الهُمْ الذي يحكمه. وذلك يعني أنّ الدازين لا يمكن له أن يعبّر عن ''الهُو'' الذي يخصّه إلاّ في صيغة الأنا الذي هو "الهُمّ".

"ضمن ''الأنا'' يتكلم الهُو، الذي في أوّل الأمر وعلى الأغلب لست على الحقيقة هُو" (1926أ، ص322).

ولكن ما الذي يمنع الدازين من أن يكون هو؟ - إنّه الانشغال في اليومي. إنّ الدازين اليومي هو "أنا - أنشغل قد نسي - نفسه" (1926أ، ص322)، لكنّه أيضا ظنّ بأنّه "البسيط الذي هو هو باستمرار، ولكن اللاّمتعيّن - الفارغ" (نفسه). إنّ رأس الإشكال حسب هيدغر هو أن نحاول أن نفهم الطبيعة الانطولوجية للهو الذي يخصّنا على أساس هذه الطريقة ''الطبيعية'' الأنطيّة في قول - أنا، وذلك يعني أن نعمد إلى استفهام إشكالية الهو في أفق ''مقوليّ'' وليس في الأفق الذي من شأنه أي الأفق الكيانوي (نفسه). إنّ النظرة اليومية والأنطيّة والطبيعية للأنا ''تغفل'' (übersieht) عن مضمونه الظواهري، ولا ترى منه غير تطابقه الدائم مع نفسه؛ لكنّ هذا ''الإغفال'' لا يعطي أيّ حقّ لتناول مسألة الهوفي أفق مقوليّ، أي في أفق حيث يظهر في مظهر موجود قائم أو جوهر.

إنّه هنا تحديدا يأخذ الفرق بين الكيانوي والمقولي حدّته، وذلك بوصفه فرقاً حاسماً بين نمطين من الفهم لمعنى وجود الموجود الذي هونحن. إنّ الكيانوي هو الفهم الذي يصدر من جهة "سؤال من هو؟"، في حين أنّ المقوليّ يصدر من جهة "سؤال ما هو؟". إنّه الفرق بين معقولية تستمدّ من انطولوجية الجوهر أساسها، وبين معقولية تستقي من انطولوجية الدازين أفقها؛ إنّه الفرق بين معقولية "من؟" ومعقولية "ماذا".

ماذا يستفيد البحث الانطولوجي من هذا التنبيه؟ - قد لا يكفي أن نستبعد الأنا اليومي حتى نتحصّل على تأويل أصيل للهُو، ولكن رغم ذلك نحن قد ظفرنا حسب هيدغر بمكسب هرمينوطيقي كبير: إنّنا لئن لم نحصل على ''حلّ للمشكل'' فقد ظفر بنحو من ''تخصيص الوجهة'' (die Vorzeichnung der Richtung) التي يجدر بنا أن نسائل قبلتها (1926أ، ص322). فما هي الملامح الأساسية لهذا التخصيص؟

نحن نلاحظ أنّ هيدغر(1926أ، ص322) قد استبدل المقام التقليدي لتفسير الأنا – سواء في صيغته القديمة بوصفه جوهراً أو في صيغته الحديثة بوصفه subjectum من حيث أنّه ليس من فرق انطولوجي بين الجوهر والذات إذ كلاهما يستقي قوامه من معنى ''الإسناد'' (zugrundeliegen , υποκειμενον) أو المسند إليه -، وذلك بمقام مستحدث هو البحث في الأنا اليومي الذي لا يمكن أن يُفهم إلاّ من جهة مستطاع - الوجود الخاص بالدازين، وهو ما يعني لديه أنّ الهُو الذي من شأن الدازين لا يمكن أن يُبحث عنه سوى ضمن مستطاع - الوجود بوصفه هو نفسه معنى وجود الدازين. إنّ الهو هو مستطاع - الوجود الذي يخصّني في كل مرة. إنّ الدازين ليس هو نفسه إلاّ بقدر ما يحتمل إمكانية الوجود التي يتوفّر عليها. هذا الاحتمال لإمكانية الوجود التي تخصّه هو معنى العناية. لذلك يقرّر هيدغر أنّ فهم الدازين بوصفه عناية هو السياق الوجيه لإنارة معنى الهو.

إنّ خصوبة هذا المسعى انما تظهر في مظهرين متتاليين:

أ - في كونه يساعدنا على إنارة جديدة لأساس انطولوجية الجوهر نفسها، أي معنى القيمومة الدائمة للموجود. إنّ استمرارية الهُومن حيث هي مأخوذة بوصفها تدلّ على الثبات المفترض للذات في أفق انطولوجية الجوهر انما هومعطى لا يمكن أن يُفهم إلاّ في ضوء ظاهرة العناية. إنّ عناية الدازين بمعنى وجوده في كل مرة من جهة ما هو مستطاع - وجود - الهوالذي يخصّه هي ما يهبه إمكانية تأويل مطلب الثبات الذي منه يتقوّم معنى الذات.

ب- في كون هذا التخريج لمسألة الهُو قد مكّن هيدغر من بسط طريف لظاهرة استمرارية الهُو أو ظاهرة الهو هو بحيث جعلها مدخلاً وجيهاً لمفصل خاص من إشكاليته: إنّه إذا كان الهو مستمداً من مستطاع - الوجود - الخاص فذلك يعني أنّ الدازين لا يطلب الاستمرار في هويته إلاّ من أجل أنّه يحقق من خلالها وجهاً ما من الاستقرار. إنّ استمرارية الهو تعني أنّ الدازين قد وجد له مستقرّاً ما في العالم. وذلك يعني أنّ استمرارية الهو ليست خطأ ميتافيزيقيا عابثاً وانما ظاهرة في صلب وجود الدازين بما هوعناية. إنّه البحث عن مستقرّ يدوم. هذا المعنى المزدوج لاستمراريّة الهوأي الاستقرار والدوام هو إمكان كيانوي أصيل يقف على الضدّ من الهمْ اليومي الذي يشتقّ من انحطاط الأنا الأنطيّ هويّته، أو لنقل لا - هويّته. وذلك أنّ ما ينقص الأنا اليومي كي يكون هُو أصيلا هو كونه يعوّض هُوَاه بالهُمْ فلا يصيب من معنى الهوية إلاّ اللاهوية. إنّ لاهُويّة الهُو اليومي المنحطّ تكمن في أنّ مستطاع - الوجود الخاص لا يستمرّ بل سريعا ما يسقط في الأنا اليومي غير الأصيل. لذلك يفترض هيدغر أنّ بقاء – الهو الأصيل ليس يدلّ كيانوياً إلاّ على معنى العزم المستبق.

إنّ العزم هو ما يمكّن الدازين من أن يستبق الإمكان الأقصى لوجوده وأن يحتمله. وإنّه ضمن القلق من الوجود في العالم بعامة يسلك الدازين إلى مستطاع - الوجود الخاص به. ههنا لا يقول الدازين ''أنا - أنا''(Ich - Ich) بل ''إنّه'' (ist) (1926أ، ص 323)؛ وهو يعني ''الهُو'' الصامت الذي يجرّه في نفسه. وعلى أرضية هذا الهُوالصامت يكتب الأنا كلّ قصصه اليومي. لكنّ خطأ كلّ قول - أنا يومي هوأنّه يحوّل الهُوإلى "هُو- شيء ثابت قائم" (1926أ، ص323).

إنّ القصد الأخير لهيدغر هو هذا: ليس الهُو وانما العناية هي أساس وجود الدازين؛ لكنّ الدازين يحمل في تكوينه الكيانوي ظاهرة استمرار – الهو الذي ينطوي أيضاً على ظاهرة اللا - هُو. تلك كانت خاتمة الفقرة 64 (1926أ، ص323).

وإذا كان ذلك كذلك، أي إذا كانت العناية هي معنى وجود الدازين وليس معنى الهُو الذي لا يعدو أن يكون إحدى ظواهره فحسب، فإنّه بات واجبا أكثر من أيّ وقت مضى، وقد أتى هيدغر على فحص كلّ الملامح الأساسية لوجود الدازين، أن يأتي الآن إلى تأويل معنى العناية نفسه، ونعني مسألة الزمانية.

1-4- الهُوية والزمانية (65§):

نحن نبلغ هنا على ما يقول أحد الشرّاح(15) إلى ما يشبه "القلب السريّ للوجود والزمان". هذا القلب مجمّع في عبارة كلّ عنصر فيها آية على الباقي: فعن سؤال "ما هو معنى العناية؟" يجيب هيدغر: إنّه "الزمانية من حيث هي "المعنى الانطولوجي للعناية" (عنوان الفقرة 65). علينا أن نحلل هذه العبارة الجامعة إلى عناصرها ثمّ علينا أن نفحص عن كلّ عنصر في سياقه ولكن بخاصة من جهة تواشجه السريّ مع العناصر الأخرى. ونحن نجد أنّ هيدغر قد اتبع في بناء هذه الفقرة الأمّ التدرّج التالي:

أ- تخريج مصطلح ''المعنى'' (1926أ، ص 323 - 325) بحسب التأويل الكيانوي الذي سبق وأن تعرّفنا إليه في غضون الفقرة 32، ولكن بخاصة في ضوء تملك طريف للمعنى الأصلي للفظة ''das Wesen'' في الألماني(1926أ، ص 151 - 152).

ب- إيضاح مفهوم ''العزم المستبق'' بوصفه مدخلاً سريّاً إلى استبصار ظاهرة ''المستقبل'' (die Zukunft) و"الكائنيّة'' (die Gewesenheit) و'' اللحظة'' (der Augenblick) (نفسه، ص325 - 326)، وهي المصطلحات التي استعاض بها هيدغر عن الأبعاد التقليدية للزمان.

ج- تعريف مصطلح ''الزمانية'' (نفسه، ص326 - 327).

د- بيان كيف أنّ ظاهرة العناية تنتظم طبقاً للبنى الخاصة للزمانية انتظاماً ''اكستاطيقياً'' (ekstatisch) والمنزلة الحاسمة للمستقبل فيه (نفسه، ص327 - 329).

هـ- الإقرار بتناهي (die Endlichkeit) الزمانية الأصلية وبيان الطابع المشتقّ لمفهوم لاتناهي الزمان (نفسه، ص329 - 331).

إنّ خطورة التخريج الهيدغري لظاهرة الزمانية بوصفها المعنى الانطولوجي للعناية من حيث هي معنى وجود الدازين، هي كونه طريقة طريفة في الإجابة عن سؤال المحدثين: "من هوالإنسان؟". إنّ أساس وجود الإنسان ليس ''أنائيّة'' (Ichheit) مزعومة سواء أخذناها كما فعل القدامى، أي بوصفها جوهراً أوكما فعل المحدثون، أي بوصفها ذاتاً، وانما هو ظاهرة الزمانية. إنّ عدم استبصار إشكالية الزمانية هو الذي يجعل انطولوجية الذات الحديثة في عمى مطبق عن الدلالة الأصيلة لهوية الهوالتي من شأن الموجود الذي هو نحن. وهكذا فإنّ وجه الطرافة في خطّة هيدغر هوكونه لا يكتفي بالتنبيه إلى أنّ أساس وجود الإنسان ليس الذات وانما الزمانية، بل يبيّن أيضا أنّ المعنى الأصيل للـ"هُو" هوأمر "لا - ذاتي"، ممّا صبغ إشكالية الهُو عنده بضرب من التوتّر بين "الرحيل عن الديكارتية" و"الديكارتية المتبقية"(16).

إنّ تأويل "معنى" وجود الإنسان بوصفه "زمانية" (Zeitlichkeit) وليس " ذاتية" (Subjektivität) هوآية على تحوّل عميق في بنية المعقولية (Vernünftigkeit) أو"المفهومية" (Verständlichkeit) التي يتقوّم بها معنى وجود الموجود الذي هو نحن(17). إنّنا ننتقل في صمت معقد من أرضية فلسفة الذات حيث تكون معقولية الموضوع مستمدّة من بنية الذاتية، نعني من مقولات العقل المحض النظري، وذلك إلى أفق التأويل الكيانوي للإنسان بوصفه دازين، وحيث تصبح معقولية الوجود الذي من جنس الدازين مستقاة من نمط فهم هذا الدازين لمعنى وجوده بوصفه عناية، أي لمستطاع - الوجود الذي يخصّه. هذا التحوّل في نوع المعقولية من نطاق الأنا أفكر إلى أفق الدازين الذي يفهم، هو السياق الذي أتى فيه هيدغر إلى استبدال أطروحة المحدثين بأنّ وجود الأنا ذاتية، بأطروحة مغايرة هي أنّ وجود الدازين زمانية. هذا الانتقال المتوعّر من أفق الذاتية إلى أفق مسألة الزمانية يتطلب

(15) Greisch 1994:317.
(16) Caputo 1978: 335.
(17) Keller 1999: 178 - 179.

حسب هيدغر "انضباطاً لا ينفلّ (ungebrochenen Disziplin) في الاستشكال الكيانوي" (1926أ، ص323). إنّ الانضباط يعني هنا التدرّب المضني على نمط جديد من الاستبصار لمعنى وجود الإنسان لم يتعوّده المحدثون، بل هم في عمى عنه من فرط الاحتكام إلى نموذج معقولية يشتقّ من انطولوجية الجوهر بنيته. إنّ نموذج المعقولية الجديد هو بحث في المعنى وليس بحثا في الماهية، وذلك لأنّه ينصرف وفقاً لسؤال "من هو؟" وليس طبقاً لسؤال "ما هو؟".

إنّه تحت هدي هذا النحو من النظر نحن مدعوّون الآن إلى الفحص عن مطالب هيدغر في الفقرة 65 من الوجود والزمان.

أ - ما هو "المعنى"؟ - نحو تملك هرمينوطيقي لدلالة اللفظة الألمانية das Wesen:

يبدو أنّ قصد هيدغر هو الكفّ عن أخذ المعنى بوصفه ما يُجاب عنه في سؤال ''ما هو؟'' التقليدي، والانخراط في استثمار هرمينوطيقي للدلالات الفيلولوجية للفظة das Wesen(18) في الألماني، وذلك بوصفها تدلّ ضمنا، متى حُمِلت على الدازين، على بنية زمانية.

قال هيدغر(1926أ، ص323) : "إنّ الدازين انما يصبح ''ماهوياً'' (wesentlich) ضمن الكيان الأصيل، الذي يتقوّم بوصفه عزما مستبقا. إنّ هذا الضرب من الأصالة الذي من شأن العناية يضمّن (enthält) بقاء – الهو الذي للدازين وجمليته."

نحن نفترض، وذلك على خلاف ما ذهب إليه غرايش(19)، أنّ هيدغر لم يشرع في الفقرة 65 في تكلم لغة الماهية والماهوي، وذلك أنّ استعماله لصفة ''wesenhaft'' ههنا لا يعدو أن يكون مشكلة اصطلاحية. إنّ وضع هيدغر لهذه اللفظة بين ظفرين لا يعني سوى هذا: التحويل التأويلي لمصطلح موروث من دلالته التقليدية إلى دلالة جديدة. وهو صنيع نجده لدى هيدغر في مواضع عدّة من كتابه (خاصة: 1926أ، ص 42). إنّ قصده هو التنبيه بواسطة "الظفرين" إلى أنّ الدازين ليس "مائية" (Wassein) ولا هو خاصية للموجود "القائم"، بل هو "طريقة في الوجود" (eine Weise zu sein) يستمدّها من كونه يختار في كل مرة، أي يشترع مشروعاً من الإمكانات وعلى إمكانات هي نمط العناية بنفسه بوصفه "هُو"(20).

إنّ هيدغر لم يأخذ فجأة في استعمال لغة الماهية والماهوي،كما يرى غرايش، بل هو قد افترع خطة استشكال وجه الطرافة فيها هو الانتقال أصلا من نطاق البحث في الماهية في بوصفها تعيّنات مقولية إلى أفق البحث في المعنى الكيانوي للماهية(21). ولذلك فإنّ استعمال هيدغر لصفة ''الماهوي'' ههنا انما جاء في عين الاتّجاه الذي كان قد بسطه منذ الفقرة 9، حين قرّر فيم ''تكمن'' (liegt) ''ماهية'' الدازين، ونعني "في - أنّ - عليه - أن - يوجد" (Zu sein - in seinem) و" في كيانه" (in seiner Existenz) (1926أ، ص42). - إنّ ما ينبغي الاحتفاظ به ممّا جاء في الفقرة 9 هو وضع هيدغر لمصطلح ''الماهية'' بين ظفرين، وذلك لا يعني سوى التحفظ على دلالة هذا المصطلح في الانطولوجيا التقليدية.

كيف نتأوّل هذا التحفظ؟ - نحن نرى إلى هذا التحفظ بوصفه علامة على تحول طريف في المقصد الهرمينوطيقي في تدبّر حقيقة الموجود. إنّه تحوّل من فحص عن وجود الموجود بواسطة السؤال "ما هو؟"، والذي يجد في مصطلح الماهية قوامه الخاص، إلى استفهام عن هذا الموجود من جهة السؤال "من هو؟"، والذي يستقي من مبحث المعنى مقامه المستحدث.

---

(18) عن رصد خاص لجملة دلالات مصطلح "das Wesen" لدى هيدغر را: Grieder 1988: 183 - 211.
(19) Greisch 1994: 318.
(20) را: Grieder 1988: 185.
(21) Grieder 1988: 185.

فما هو "المعنى"؟ - نحن نذكر أنّ هيدغر قد ضبط دلالة المعنى في الفقرة 32، فما وجه الحاجة إلى استعمال هذا المفهوم في هذا الموضع؟

- نحن نستبصر في إيضاح هيدغر (1926أ، ص324) لدلالة ''المعنى'' وجهاً طريفاً من التأويل للمعنى بالاستناد على نحومخصوص إلى مفهوم ''شرط الإمكان'' الكانطي: إنّ المعنى هو: أ- ما يجعل شيئا ما قابلا لأنْ يُفهم؛ ب- ما - عليه يقوم اشتراع بدائيّ لإمكانية فهم شيء؛ ج- ما يجعل شيئاً ما متصوَّراً ضمن إمكانه؛ هو ما يمكّنُ. يفي المعنى إذن بأربعة شروط إمكان: قابليّة الفهم (die Verstehbarkeit)، واشتراع الإمكان وإمكانية التصوّر والتمكين(22).- من أجل النهوض بهذه الدلالات مجتمعة رصد هيدغر عبارة ''das Woraufhin''، ما - عليه يقوم فهم ما من جهة الوجود. ولكن ما وجه الخصوصية التي تمكّن مصطلح ''ما - عليه'' من أن يختلف عن مصطلح ''شرط الإمكان'' الكانطي؟ - إنّ شرط الإمكان لدى كانط هو مصطلح يجد في مفهوم القبلي قوامه الخاص، والحال أنّ ما - عليه لدى هيدغر لئن ينطوي على معنى ما من الاستباق فهو من جنس القبليّ الكانطي. كذلك فحيثما يجهد كانط إلى بيان الأساس القبليّ لدلالة ''المعرفة'' التي من شأن الذهن إزاء الظواهر في تجربة ممكنة، نرى أنّ هيدغر يحدّق من جهة مسألة ''الفهم'' الذي من شأن السؤال عن معنى وجود الموجود الذي من جنس الدازين. إنّ شرط الإمكان لدى كانط هو شرط معرفة الموضوعات في حين أنّ ما - عليه لدى هيدغر هوشرط فهم الموجود الذي هو نحن، وذلك أنّ شرط الإمكان هو عنصر قائم في بنية الذات في حين أنّ ما - عليه هو مقام خاص بنمط وجود الدازين بوصفه عناية بوجود الموجود.

إنّ الموجود لا يصبح قابلاً للفهم إلاّ متى كان له معنى؛ نحن لا نفهم إلاّ معنى. إنّ قابليّة الفهم مستمدّة من قابليّة المعنى. لا يعني إلاّ ما يقبل الفهم، وما لا يقبل الفهم يوجد خارج إمكان الفهم. من قابليّة الفهم يستخرج هيدغر إمكانية الفهم. ولكن ما الذي يخرج الموجود من مستوى قابلية الفهم إلى إمكانية معيّنة للفهم؟ - إنّه ما يسمّيه هيدغر ''الاشتراع''(der Entwurf). الاشتراع هو وهْب الإمكان، إمكان الفهم. إنّه ما يهب الإمكان الذي ضمنه يصبح شيء ما متصوَّراً في الإمكان الذي يخصّه. نحن لا نتصوّر موجوداً، أي نحن لا نعيّن دلالة أوبنية بعينها لموجود ما إلاّ داخل إمكان انطولوجي لا نخترعه من عدم، بل نستقيه من جهة اشتراع سابق لمعنى وجود الموجود بعامة. لذلك ليس معنى الموجود ماهية متقرّرة كجوهر ثابت سلفاً بل هونمط الإمكان الموهوب من قِبل اشتراع ما.

فما معنى أن يُبحث عن معنى العناية؟ - إنّ العناية نمط من اشتراع معنى الوجود الذي من شأن الدازين. لذلك فالمعنى لا يصبح منظورا أي أنّ الموجود لا يصبح ممكنا فهمه إلاّ متى اقترن بنمط الاشتراع الذي من خلاله يوجد الدازين. العناية هي في كل مرة أي في كل احتمال لوجود الموجود، نمط من المشتَّرَع. أمّا المعنى فهو ما - عليه يقوم اشتراع ما. فالسؤال عن معنى العناية يُراد به إذن الكشف عن الوجه الذي يكون معه ما - عليه منظوراً ضمن ما هومشتَرَع، أي الوجه الذي به يكون المعنى منظوراً في العناية.

ومن حيث أنّ العناية هي وجود الدازين، أي طريقة تمفصل الدازين إلى بنى كيانوية معيّنة وطريقة توحّد هذه البنى في جملة بنيوية متواشجة في آن واحدة، فإنّ المطلوب هو التكشيف عن: ما هو المقام الذي يجعل هذا التمفصل وهذا التوحّد ممكنا؟ - هذا المقام هو المعنى. وذلك من جهة ما هوما - عليه الذي من شأن كلّ اشتراع لإمكانية فهم ما قد يتشكّل من جهة الوجود. وما يتشكّل من جهة الوجود عند الدازين هو استبصار معنى ما للموجود؛ لكنّه معنى لا يملكه الموجود بنفسه، وانما الوجود هوالذي يهب إمكانية فهم الموجود. فليس للموجود من معنى إلاّ بقدر ما هو مولوج إليه ضمن وجوده، أي أنّ

(22) را: Kockelmans 1970: 151 - 152.

معنى الموجود هو ما يستقيه من اشتراع الوجود من إمكان الفهم. إنّ اشتراع الوجود هو الذي يهب ما - عليه يقوم فهم الموجود. وذلك يعني أنّه هو الذي يهب المعنى. هذا الاشتراع للوجود قد استبان للدازين بوصفه عزماً مستبقاً.

ب- إيضاح مفهوم ''العزم المستبق'' بوصفه مدخلاً وجيهاً إلى استبصار ظواهر ''الاستقبال'' (die Zukunft) و"الكائنيّة'' (die Gewesenheit) و''اللحظة" (der Augenblick) من جهة ما هي بدائل كيانوية عن الدلالة العامية للمستقبل والماضي والحاضر

بعد إيضاح دلالة ''المعنى'' وبأيّ وجه هويتعلق بمسألة ''العناية''، أخذ هيدغر في تدبير السبيل إلى طرح مسألة "الزمانية". وذلك بأنّ ذكر للتوبأنّ الاشتراع الكيانوي الأصلي للدازين قد انكشف فيما سبق تحت عنوان ''العزم المستبق''. وهكذا صار المطلوب واضحاً، نعني الإجابة عن هذا السؤال: بأيّ وجه يحتمل معنى الدازين بوصفه عزماً مستبقاً دلالة الزمانية؟ - للإجابة عن ذلك أخذ هيدغر في استنطاق ظاهرة العزم المستبق بوصفه ظاهرة كيانوية تنطوي متى تُصُفّحت عن الوجوه الأساسية التي تكوّن دلالة الزمانية، وذلك يعني في عبارات هيدغر ''الاستقبال'' (die Zukunft) و''الكنتيّة'' (die Gewesenheit) و''اللحظة'' (der Augenblick)، وذلك كبدائل اصطلاحية طريفة عن المفهومات التقليدية لأبعاد الزمان أي ''المستقبل'' و''الماضي'' و''الحاضر''.

لكنّ طرافة هيدغر هنا لا تكمن في المصطلح فقط، بل في طريقة استشكال مسألة الزمان ومن ثمّة طريقة ترتيب أبعاد هذا الزمان. إنّ غرضه الأسنى هوالكفّ عن تدبّر مسألة الزمان من جهة مفهوم ''الحاضر'' كما دأب على ذلك الفلاسفة من أغسطين إلى هيغل وهوسرل(23)، والانخراط في كشف "جملي" أو "هو لسطيقي" عن أبعاد الزمان بوصفه تؤلف وحدة متواشجة العناصر على نحوأصلي،لكن حيث يتميّز كل بعد على نحو لا يقل أصلية(24).

ونحن نأتي على إيضاح الوجوه الثلاثة لمعنى الزمان المشار إليها تواليا.

1- الاستقبال (die Zukunft)

نلاحظ لدى هيدغر،من حيث يفحص عن معنى "المستقبل" (1926أ، ص325)،مواضع ثلاثة لابدّ من الاستفهام عنها: أوّلاً كيف يصدر معنى المستقبل كيانويا؟ وثانياً ما هي بنية المستقبل؟ وثالثاً ما الفرق بين الدلالة العامية والدلالة الكيانوية للمستقبل؟ - نحن نلاحظ أنّ قصد هيدغر الأسنى هو إثبات نسب كيانوي أصيل لمعنى المستقبل بحيث يصبح المستقبل ظاهرة تصدر من معين الدازين نفسه صدورا داخليا. هذا النحو من صدور المستقبل من نمط وجود الدازين نفسه وجده هيدغر في ظاهرة العزم المستبق، وبخاصة في معنى الاستباق. فالاستباق هو ''وجود - نحو''، وهذا يعني أنّ نواته لا تتألف من معطى أنطيّ، أي من انشغال بموجود - تحت - اليد أو من استبصار لقيمومة ما؛ بل إنّ نواته هو ما يتوقر عليه من الإمكان، إمكان الوجود، أي مستطاع - الوجود الذي يخصه. إنّ الاستباق من حيث هوعزم على الوجود وعناية به هواحتراف للإمكان بوصفه مستطاعاً خاصاً. إنّ المستقبل يصدر من الاستباق على نمط الوجود – نحو المستطاع الخاص. ولكن ما هي بنية هذا الصدور؟ - اختار هيدغر للإشارة إلى بنية المستقبل لفظة متميّزة هي ''zukommenlassen - sich - auf - Sich''، أي "ترك - النفس - تُقبل - على - النفس"(25). إنّ بنية المستقبل مؤلفة من ثلاثة عناصر: الإقبال - نحو(das Zukommen) والترك أوالمطاوعة (das Lassen)(26) ومعنى ''النفس'' (das Sich). إنّ المستقبل هو وجود - نحومستطاع - الوجود الخاص، على نحو بحيث أنّ الدازين لا يفعل سوى أن

(23) Ricoeur 1984: 125 - 127.
(24) Keller 1999: 178.
(25) را: Kockelmans 1970: 146.
(26) عن معنى "Lassen"، را: Haar 1975: 459.

يترك هذا المستطاع الخاص يُقبل عليه على الوجه الذي يخصّه. ومن أجل أنّ الدازين لا يهتمّ ههنا إلاّ بالإمكان الذي يتوقّر عليه فإنّ المستقبل هو عينه احتمال الإمكان الخاص. إنّ احتمال الإمكان الخاص هو ترك النفس تُقبل على نفسها في نطاق وجودها الذي يخصها. إنّ الدازين باستشرافه المستقبل لا يستشرف إلاّ نفسه. إنّ بنية المستقبل هي الإقبال، ولكن على نحو لا يُقبل فيه على الدازين سوى الدازين نفسه. وذلك أمر بيّن حسب هيدغر من الجهتين الحاسمتين للدازين، جهة الكيان (Existenz) كما جهة الوجود نحو الموت (das Sein zum Tode): إنّ الدازين لا يكون ذا كيان يخصه إلاّ من أجل أنّه موجود إمكان. كذلك هو ليس بمائت، أي ليس بموجود نحو الموت إلاّ من أجل أنّه موجود إمكان. ولكن ما الفرق بين الدلالة السائدة والدلالة الكيانوية للمستقبل؟ - يؤخذ المستقبل عادة بوصفه آنا لم يحن بعدُ. إنّ المستقبل هو "ما ليس بعدُ (noch nicht)". إنّه ما لم يصر بعدُ ''فعليّا''. يضع هيدغر لفظة فعليّا بين ظفرين، وذلك للتنبيه إلى أنّ ما هو مفترض هنا هو التصوّر الانطولوجي للتقليدي لوجود الموجود بوصفه ''ما هو بالفعل''، وهوما اعترضنا من قبلُ تحت مصطلح ''realitas'' الذي استعاض عنه هيدغر بمصطلح ''قائم الوجود'' (das Vorhandensein). والقصد هو أنّ التصوّر السائد للمستقبل انما يأخذه بوصفه ما لم يصر بعدُ موجوداً قائماً. وما لم يصر قائما يمكن أن يصير كذلك مرة أخرى. لذلك فالمستقبل هوما ليس بعدُ إلاّ أنّه سوف يوجد (sein wird) ذات يوم. إنّ المقياس هنا هو القيمومة التي تفرّق بين آن قائم بعدُ وآن ليس بقائم بعدُ. والحال أنّ المعنى الكيانوي للمستقبل يستند إلى تأويل انطولوجي مغاير لمعنى وجود الموجود: إنّ الدازين ليس من جنس الموجودات القائمة بل هو يستمدّ من العزم المستبق معنى وجوده. لذلك فالمستقبل هوعنده مستمدّ من نمط استباقه للإمكان، إمكان وجوده بوصفه مستطاعاً خاصاً. لذلك فالمستقبل هو إقبال وليس آنا؛ وهو احتمال مستمرّ للإمكان وليس ما لم يصر بعدُ فعلياً. وهو حال كيانوي فيه يكون الدازين فاعلاً للوجود (seiendes) وليس ما سوف يوجد (sein wird). إنّ المقصد هو أنّ الدازين لا يكون مستقبليا خارج وجوده؛ إنّه في كل مرة يستمدّ من نفسه معنى مستقبله وذلك أنّ المستقبل الأصيل ليس سوى ما يُقبل من داخل النفس بوصفه إمكاناً خاصاً عليه احتماله كمستطاع وجود يخصّه.

2- الكائنيّة (die Gewesenheit)

يتعلّق الأمر هنا بتخريج المعنى الكيانوي للـ''ماضي'' الذي من شأن الدازين. ونحن نلاحظ أنّ هيدغر قد عاد هنا إلى استنطاق الظاهرة نفسها، نعني العزم المستبق، وذلك بوصفها تنطوي ليس فقط على طريقة صدور معنى ''الماضي'' ولكن أيضا على بنيته.

إنّ طرافة المعنى الكيانوي للـ''ماضي'' الذي من شأن الدازين تكمن، حسب هيدغر(1926أ، ص326)، في كونه يصدر عن نمط وجوده وليس عن علاقة طبيعية مع الآن الذي لم يعد قائماً. إنّ ''ماضي'' الدازين هو أنّه قد - كان. وذلك يعني أنّ طريقة كونه قد كان هي التي تحدّد دلالة ''الماضي'' الذي من جنسه. وطريقة كونه قد كان هي في تأويل هيدغر الوجود - المدين، أي الوجود من حيث هو احتمال للوجود بوصفه وجوداً مقذوفاً به في الإمكان الذي يخصّه، أي في العالم. هذا النمط من الوجود هومدين لأنّه متأسّس على ليسيّة أصيلة فيه، أي على أنّه في كلّ مرة ليس هو على نمط الهو الذي يخصّه. وهكذا فالكيفيّة التي يكون بها الدازين قد كان هي الكيفية التي من شأن وجود مستمدّ من المقذوفية في العالم ومن ليسيّة الهووانطماسه في هو - الهُمْ. إنّ الدازين مدعوفي كل مرة إلى الاضطلاع بوجوده بوصفه وجوداً - مديناً أي مقذوفاً به. لكنّ هذا الاضطلاع بالدين أو بالمقذوفية ليس ممكنا إلاّ من أجل أنّ هذا الدازين يستطيع أن يوجد في المستقبل على نمط وجوده المقذوف به ذاك، أي بالكيفيّة التي كان بها بعدُ أبدا. وذلك يعني أنّ الدازين لا يأتي إلى المستقبل إلاّ بقدر ما يحتمل معنى كونه قد كان، حيث أنّ عليه في كل مرة أن يقرن بين "عيانية" الماضي و"كيانوية" الكائنية(27).

---

(27) Pöggeler 1989: 18.

إنّـه هنـا بالتحديد نحـن نعثـر علـى مقصـد هيدغر مـن نعـت الوجـود - المـدين بأنّـه wesenhaft (مـاهوي)، وبعامـة علـى دلالـة مسـألة تكلـم "لغـة الماهيـة والمـاهوي" التـي أثارهـا غـرايش(28). نحـن نفترض أنّ هيدغر لم يتكلم هنا لغة الماهية أو الماهوي، وانما انخرط في استثمار هرمينوطيقي طريف لمـا تنطـوي عليـه الألفـاظ الألمانيـة مـن قبيـل Wesen و wesenhaft و gewesen و Anwesen. فنكتـة الإشكال في هذه الألفاظ ليس مصطلح ''الماهية'' وانما الدلالة الانطولوجية الثاوية فيها: فلفظة das Wesen التي تُعتمد عادة للإشارة إلى ما يعنيه مصطلح ''الماهية'' في الانطولوجيا التقليدية هي تُطلق أيضـاً علـى الوجـود نفسـه. إنّ das Wesen يعنـي الكينونـة والواقـع والقيـام والطبيعـة الخاصـة وطريقـة الوجود والفعل والخليقة والتركيب والهيئة. كذلك يعني wesend الموجود أو الكائن؛ بل هنـاك فعل قديم في الألماني هو wesen الذي يعني وُجد وكان وحضر.

وهكذا يصبح بيّنا أن مقصد هيدغر ليس تحديد ''ماهية'' الدازين كما تفعل انطولوجية الجوهر، وانما تنشيط الدلالات الانطولوجية (أي الزمانية) الطريفة التي ينطوي عليها اسم المفعول من فعل الوجود(29): إنّ gewesen هـي اسـم المفعـول مـن فعـل sein، وذلـك يعنـي أنّ ''الماهيـة'' (das Wesen) الممكنة للدازين متضمّنة بعدُ في نمط وجوده. لكنّ مطلب هيدغر ليس إثبات هذه ''الماهية'' بل استكشاف الدلالة الانطولوجية لكون الدازين قد كان بعدُ في كل مرة. وذلك يعني أنّ قصد هيدغر ليس تحديد ''الماهية'' وانما الكشف عن الماضي الانطولوجي للدازين. ولذلك يجدر بنا أن لا نأخذ نعت wesenhaft في معنى ''الماهوي'' التقليدي بل في معنى ''كيانوي''، أي بوصفه يدلّ على نمط وجود الدازين من حيث هو قد كان بعدُ في كل مرة. لذلك نقترح أن نقابل لفظة wesenhaft لا بلفظة ''ماهوي'' بل بلفظة ''كينوني''، فذلك أقرب إلى مقصد هيدغر. إنّ الدازين ليس فقط أنا - أوجد، بل هو أيضاً بنفس القدر أنا - كنتُ - أوجد (gewesen - ich bin). والذي يحرّك تأويل هيدغر هنا هو بالتحديد معنى gewesen، أي معنى ''كنتُ''. إنّ الدازين يوجد من حيث أنّه قد كان. و"كونه قد كان" (sein Gewesen) هو نمط من الوجود يخصّه. إنّ الماضي ليس آنا لم يعد موجوداً، بل هو نمط من الكينونة (das Wesen) يحمله الدازين بعدُ أبداً. ولأنّ كونه قد كان هو أمر لا مردّ له فإنّ الدازين لا يُقبل على نفسه في كل مرة إلاّ وهو يعود للتو من جديد إلى نفسه. إنّ كلّ مستقبل هو عودة من الماضي الذي قد كان في كل مرة(30)؛ وذلك يعني أنّ استباق الممكن، أي فهم الممكن باشتراعه، هو بذلك عود من جديد إلى ما كان(31). لكنّ العكس صحيح أيضاً: إنّ الدازين لا يستطيع أن يكون قد كان، أي أن يوجد في كل مرة وجوده الذي قد كانه بعدُ أبدا، إلاّ لأنّه موجود مستقبليّ. إنّ الدازين يحتمل ''الكانِيّة'' (die Gewesenheit) من أجل أنّ هذه الكانيّة تصدر من رحم الإمكان الانطولوجي الذي بحوزته، أي من رحم المستقبل الذي يشترعه. إنّ الماضي انما يصدر من المستقبل، وذلك أنّ الدازين من حيث يُقبل على نفسه هو يعود للتو من جديد إليها.

(28) را: Greisch 1994: 318.
(29) قا: هيدغر(1927ج: 120). را: Grieder 1988، ص 188.
(30) Kockelmans 1970: 146.
(31) حقيق علينا هنا أن نتساءل من خلال عبارة رشيقة لبوغلار Pöggeler 1989، ص 19: "ألمْ يُفتح الباب هنا على مصراعيه لضرب من العودة الرومانسية - الحنينية؟"
« Wird hier nicht einem romantisch - nostalgischen Zurück das Tor geöffnet ? »

3- اللحظة (der Augenblick)

ثمة صعوبة(32) تحفّ بالوجه "الاكستاطيقي" من بُعد "الحاضر" يجدر بنا أن نبكر بالتنبيه إليها. إنّ هيدغر قد فصّل بلورة معنى هذا "الوجد" على مرحلتين: 1. في بادئ الأمر - أي ضمن الفقرة 65 أين رسم مسألة البنية "الاكستاطيقية" للزمانية وحدد "أوجادها" الثلاثة - اكتفى بالإشارة إليه بعبارة "الاستحضار" (das Gegenwärtigen) (1926أ: 326) ولم يقحم المصطلح الوجيه – أي مصطلح "اللحظة" - إلاّ في شكل ظرف وبين ظفرين هكذا " "im "Augenblick" (1926أ: 328)؛2. هو لم يأت إلى بناء مصطلح "اللحظة" إلاّ بعد عشر صفحات من مكانها المفروض، وضمن فقرة أخرى هي الفقرة 68 (1926أ: 338). ولذلك نحن نساير هيدغر في تقسيم تحليلنا إلى طورين يمهّد أحدها إلى الآخر.

- إنّ قصد هيدغر هو التنبيه إلى معنى للحاضر لا يطاله التصوّر السائد للحاضر بوصفه آنا. هذا المعنى هو ما يشير إليه أوّل الأمر بمصطلح الاستحضار(33).

يعني الاستحضار (1926أ، ص326) علاقة محدّدة للدازين الذي هو ذو عزم مع الموجود - تحت - اليد، وجه الخصوصية فيها أنّها علاقة لا تصطنع ملاقاة هذا الموجود ضمن ظرف عام هو الآن الطبيعي، بل تحتمل هذه الملاقاة بالموجود كما هي، أي ضمن انشغال يستبصر هذا الموجود في عيانيته المحض. وذلك يعني أنّ الاستحضار هو ملاقاة الدازين العازم للموجود - تحت - اليد بوصفه موجوداً مشهوداً (Anwesenden)، أي بحسب معنى الكانية (die Gewesenheit) المشار إليها ههنا والتي تصرّف مع معنى الشهود (die Anwesenheit) صلة سابقة، بوصفه موجوداً يكون قد حضر بعدُ في كل مرة ضمن إمكانية الوجود في العالم التي يستمدّ منها الدازين وجوده. ولذلك فالدازين لا يستحضر الموجود لأنّه يوجد في الزمان، بل لكونه قد كان بعدُ مشهوداً لديه ضمن انشغاله بالموجود في كل مرة(34). ولكن أين يشاهَد الموجود؟ - إنّه ضمن ''الوضعية'' الكيانوية التي ينطوي عليها ضمنا الهنا العياني انما يأتي الدازين إلى ملاقاة الموجود بوصفه مشهودا. لذلك فالاستحضار موقف كيانوي يمكن أن يُفهم في معنى ''ما يجعل'' الحضور ''ممكنا''(35). وهكذا فالقصد هو أنّ المعنى الشائع للحاضر بما هو آن طبيعي هو معنى مشتقّ من معنى أكثر أصالة هو الاستحضار بما هو مقام كيانوي به ينتظم معنى حضور الموجود لدى الدازين. هذا الاستحضار هو حسب هيدغر ضرب من العزم الذي يستبق معنى وجود الموجود وذلك بالاستناد إلى مشهوديته أي إلى نمط مخصوص من الكانية التي ينطوي عليها المشهود. إنّ الدازين يلاقي الحاضر ضمن كانية ما أي ضمن ماض كيانوي لابدّ من أن نفهمه بوصفه صادراً عن نمط وجود الدازين بوصفه عزماً مستبقاً.

- إنّ علينا أن نلاحظ في تحليل هيدغر لمعنى "الاستحضار" أنّه قد حصره في سياق "الانشغال" بالموجود تحت اليد ومن ثم أنّه لا يبسط "العزم" الكيانوي إلاّ من جهة ملاقاة الموجود الذي داخل العالم فحسب (1926أ: 326). ربّ صعوبة يبدو أنّ هيدغر قد لمّح إليها حين نبّه على أنّه إذا كان يمكن الإشارة إلى المعنى الزماني للكيانوية والعيانية بواسطة عبارتيْ "قبلُ" و"بعدُ"، فإنّه لا وجود لإشارة من هذا الجنس بالنسبة إلى "العنصر الثالث المقوّم للعناية: الوجود - لدى المنحط.." (1926أ: 328). كيف يفسّر ذلك؟

(32) يبدو أنّ غرايش في تفسيره الكبير لنص **الوجود والزمان** لم ينتبه إلى هذه الصعوبة،ر ا: 1994: 321، حيث يكتفي بتسجيل تخريج هيدغر لمعنى "الاستحضار" بوصفه "المعنى الكيانوي للحاضر"؛ وحين يعود إلى المسألة عند شرح الفقرة 68 (نفسه: 332) هو يكتفي أيضا بتسجيل لزوم التمييز بين حاضر أصيل وحاضر غير أصيل، وذلك دون أن يتساءل عن سبب سكوت هيدغر عن مصطلح "اللحظة" في الفقرة 65 وتأجيل الكشف عنه إلى الفقرة 68.

(33) Richardson 1986: 147.

(34) Kockelmans 1970: 146 - 147.

(35) Ricoeur 1985 : 128.

إنّ ذلك لا يدل،حسب هيدغر، أنّ الانحطاط لا يتأسس ضمن الزمانية، بل فقط أنّ "استحضار" الموجود تحت اليد انما يتجذّر ضمن معنى للزمان أكثر أصلية: "أنّ الدازين المعتزم قد استعاد نفسه من الانحطاط، من أجل أن يوجد ''هنا''، كلما كان أكثر أصلية، ضمن ''لحظة - العين'' (im Augenblick'') على جهة الوضعية المنفتحة." (1926أ: 328).

غير أنّ الفقرة 65 لا تفيدنا بأكثر من هذا التنبيه. – إنّ علينا انتظار الفقرة 68 (عنوانها: "زمانية الانفتاح بعامة") والعنصر الأول منها (عنوانها: " زمانية الفهم" - die Zeitlichkeit des Verstehens)، بل وإلى حد الصفحة 337 – حيث ما يزال هيدغر يستعمل "الحاضر" إلى جانب "الكانية" و"المستقبل" - من أجل أن نظفر بإيضاح خاص للوجْد الثالث، أي وجد "اللحظة (der Augenblick) بوصفها الحاضر الأصيل" (als eigentlicher Gegenwart) (1926أ: 338)، إلى جانب كل من "الاستقبال" و"الكانية". فما هو المعنى الكيانوي للـ"اللحظة"؟

إنّ البحث في "زمانية الفهم" هو الذي قاد هيدغر(1926أ: 338) إلى استحداث تمييز لم نقف عليه في الفقرة 65، بين "حاضر أصيل" و"حاضر غير أصيل"؛ فيسمي الأول باسم "اللحظة"، أما الثاني فهو ليس شيئا آخر غير "الاستحضار". لكن التمييز الأكثر خطورة هنا هو ذاك الذي رسمه للتوبين "اللحظة" و"الآن": إنّ الآن لا يمكن أن يكون منطقاً لتفسير اللحظة: فالآن هو وجود "في الزمان"، لكن اللحظة(36) هي زمانية الفهم الذي يجد في استباق العزم (الاستقبال) والوضعية (الكانية) مقياسها الاكستاطيقي.

بعد إيضاح الدلالة الكيانوية لمصطلحات ''المستقبل'' و''الكانية'' و''اللحظة'' صار الطريق مفتوحاً نحو الوفاء بتعريف جامع وصارم لظاهرة "الزمانية".

1-5- تعريف مفهوم ''الزمانية'':

علينا أن نذكّر أنّ دور مفهوم "الزمانية"(37) هو ارتسام وجه الاقتران بين الوجوه الثلاثة لنمط احتمال الدازين لوجوده بوصفه عزماً مستبقاً، وذلك كتعبير صارم عن معنى العناية. إنّ الزمانية هي المعنى الانطولوجي للعناية، على هذا النحو: إنّ الزمانية هي الظاهرة التي توفر للتحليل الكيانوي للدازين السياق الأنسب للكشف عن وجه ترابط ضروب وجوده المختلفة ومن ثمّة عن وجه انتظامها في جملة كيانوية واحدة.إنّ أخطر رهان في طرح مسألة الزمانية هو الإجابة عن هذا السؤال:

"ما الذي يجعل جمليّة الجملة البنيوية المفصّلة للعناية ممكنة ضمن وحدة تمفصلها المنبسط؟" (1926أ، ص324).

إنّ ما كان هيدغر يبحث عنه على مدى الفقرات السابقة، نعني الظفر بإيضاح للمقام الموحّد لكلّ ضروب وجود الدازين المتعددة أي للمعنى الذي قبلته يستفهم الدازين وجوده (1926أ، ص324)، قد بدأ في استشرافه الآن في ظاهرة الزمانية.

ومن جهة تاريخ الفلسفة فإنّ هيدغر يثير هنا مشكلة تقليدية هي مشكلة وحدة الزمان، أي أنّه ليس ثمّة إلا زمان واحد لأنّ تعدّد الأزمان يهدم إمكانية فهم ماهية الزمان. وهو مشكل كان أغسطين قد حاول حله بواسطة تحويل الحاضر إلى مقام مشترك للماضي والحاضر والمستقبل؛ وما كان كانط قد سعى إلى تجاوزه من طريق الاستطيقا المتعالية، وما عالجه هوسرل بواسطة مصطلحيْ "الاحتفاظ" (rétention) و"التوقع" (protention)(38). إنّ هيدغر يقدّم التأويل الكيانوي للزمانية بوصفه حلاً لمشكلة يبدو

---

(36) Richardson 1986: 200.
(37) Richardson 1986: 93.
(38) Ricoeur 1985: 49 - 61، 94، 127؛ Dastur 1990: 67؛ Keller 1999: 80،72.

أنها ظلت في رأيه بلا حلّ برغم جهود أغسطين وكانط وهوسرل(39). لذلك هويسمّي الزمانية باسم ''الظاهرة الموحَّدة''(40) (einheitliche Phänomen) (1926أ، ص326). إنّ الزمانية هي ظاهرة موحَّدة أي مشتركة على نحو أصلي بين الضروب الثلاثة لاحتمال الدازين لوجوده بوصفه عزماً مستبقاً(41). فبأيّ وجه تظهر الزمانية بوصفها ظاهرة موحَّدة؟

يقول هيدغر: " عائداً - من - جديد على نفسه على نحو مستقبليّ، يأخذ العزم نفسه إلى الوضعية استحضاراً. إنّ الكانيّة انما تصدر من المستقبل، على نحو بحيث أنّ المستقبل الذي قد - كان (gewesene) (والأفضل [أن نقول] الذي قد - كان - يكون (gewesende)) انما يسرّح الحاضر خارج ذاته. إنّ هذا النحو من الظاهرة الموحَّدة بوصفها مستقبلاً كانياً - مستحضِراً نحن نسمّيه الزمانية. إنّه فقط من جهة أنّ الدازين متعيّن بوصفه زمانية، هو يجعل مستطاع - الوجود - الجُمليّ الأصيل والمخصوص [أمراً] ممكناً له هو نفسه. إنّ الزمانية تتكشف بوصفها المعنى الذي من شأن العناية الأصيلة." (1926أ، ص326).

يطرح هذا القول مشكلين: أ - ممّا تتكوّن ظاهرة الزمانية؟ وب - كيف هي مكوّنة؟ - نلاحظ أنّ مفهوم الزمانية ليس ظاهرة بسيطة بل هو ظاهرة مركّبة من ضروب ثلاثة من الاحتمال للعلاقة مع الموجود الذي داخل العالم: أوّلاً أنّ المستقبل هو المقام النموذجي للزمان؛ نحن نأتي إلى أنفسنا في كل مرة من جهة المستقبل، وذلك يعني من جهة المعنى الذي نوجد وجودنا في ضوئه أو قِبلته. وثانياً أنّ الدازين هو في عود مستمرّ إلى نفسه من جهة الماضي ولكن في معنى طريف هو أنّ الماضي ليس آناً لم يعد موجوداً، بل هو ما قد كان في كل مرة، وما فتئ يكون في كل مرة. وثالثاً أنّ الحاضر هو نمط من الاستحضار للطابع المشهود للموجود الذي داخل العالم؛ إنّه تسريح مستمرّ للحاضر كي يوجد، أي كي ينبسط ''خارج ذاته'' (aus sich)، وينكشف(42).

ولكن كيف تنتظم هذه العناصر؟- إنّ الزمانية ''مستقبل كانيّ مستحضر''. ماذا يعني ذلك؟ القصد هو أنّ الزمانية هي الزمان الذي يأتي من جهة المستقبل، ولكنه يأتي محمّلاً بالماضي الذي يكون قد كان في كل مرة(43)، يأتي لكي يستحضر نمط شهود الموجود الذي في العالم. وإنّ طرافة هذا التخريج للمسألة انما تتجلى بطرق ثلاثة: أوّلاً هي كونه يضع المستقبل مركزاً للزمان؛ وثانياً كونه يجعل الماضي من حيث هو كانية يأتي من المسقبل؛ وثالثاً كونه يتخلى تماما عن نزعة الفلاسفة من أغسطين إلى هوسرل لاعتبار الحاضر هومركز الزمان، ويعوّضه بضرب من الاستحضار لشهود الموجود ضمن مستقبل يأتي محمّلا بالماضي الكيانوي.

- ولكن برغم هذه الإيضاحات فإنّ هيدغر يقرّ بأنّه لم يظفر إلى حدّ الآن عن مسألة الزمانية إلا برسم ''خام'' أو أوّلي (roh) ما يزال يعاني، نتيجة تضاربه الحادّ مع المعاني التقليدية لمصطلحات ''الماضي'' (Vergangenheit) و''الحاضر'' (Gegenwart'' و''المستقبل'' (Zukunft) التي "تحاشاها" (eschew)، من غموض أكيد(44). من أجل ذلك هو يدعونا إلى ''اشتغال عيني'' حقاً على ''الظاهرة الأصلية'' للزمانية التي لم تُخصَّص إلى الآن إلا لماماً (1926أ، ص327).

---

(39) Ricoeur 1985: 112.

(40) ننبّه إلى أنّ صفة einheitlich انما تفيد معنى الموحَّد وليس الموحِّد (unificateur) كما ينقل ذلك المترجم الفرنسي فيزان (1986، ص386).

(41) Keller 1999: 177 - 178.

(42) نفسه.

(43) هل "المستقبل الكاني" هومعاودة*كيانوية* للـ"تذكر " الأفلاطوني؟ - را: Dostal 1985: 79.

(44) Keller 1999: 178.

6-1 - بيان كيف أنّ ظاهرة العناية تنتظم طبقا للبنى الخاصة بالزمانية انتظاماً ''اكستاطيقياً'' (ekstatisch) والمنزلة الحاسمة للمستقبل فيه.

يقصد هيدغر بالاشتغال العيني على ظاهرة الزمانية أن يبيّن كيف أنّ بنية الزمانية هي نفسها بنية العناية التي يشكّل من خلالها الدازين معنى وجوده في العالم ونمط علاقته بالموجود في العالم. من أجل ذلك هويقسّم عمله إلى خطوتين: أوّلاً تذكير بالتحديد الكيانوي المفصّل لمفهوم العناية؛ وثانياً بيان وجه التواشج الأصلي بين بنى العناية وبنى الزمانية.

لكنّ صعوبة أخرى ما تزال تسبغ هذا الإيضاح بنحومن الالتباس: فإنّ عبارات ''في - سبق'' (Vorweg) و''بعدُ'' (Schon) قد تعني شيئاً آخر إذا ما نُظِر إليها من زاوية ''الفهم العامي للزمان'' (1926أ، ص327). فهذا الفهم العامي يجعلنا نأخذ السبق والبعد في معنى لا ينطبق إلاّ على قائم - الوجود، حيث يعني السبق أوالقبل "ليس الآنَ بعدُ - ولكن لاحقا" (aber - jetzt - nicht - ''Noch später)؛ وحيث تعني بعدُ ''لم - يعد - [موجودا] - الآن - وانما من قبلُ'' (- jetzt - mehr - Nicht aber früher) (1926أ، ص327). لذلك ينبّه هيدغر إلى أنّ ''في - سبق'' انما تدل على المستقبل من حيث هو ما يجعل مستطاع - الوجود الذي من شأن الدازين، وذلك يعني كيانيته، أمراً ممكناً؛ كذلك فإنّ ''بعدُ'' انما تدل على الدازين من حيث هوفي كل مرة ''مقذوف به'' (Geworfenes) في عيانيته، وذلك يعني أنّ بعدُ تدلّ على مقذوفية الدازين بما هو موجود قد كان بعدُ على نحو ما من الوجود في كل مرة. إنّ الدازين انما يجد نفسه مقذوفاً به بعدُ في العالم على نحو عياني؛ وهذا الوجدان العياني الأوّلي هوما يبيّن أنّ بعدُ انما تشير إلى كانية الدازين، وليس إلى مجرّد الماضي الذي لا يعني سوى أنّ موجوداً قائم الموجود لم يعد الآن قائماً، وقد كان قائماً من قبلُ (1926أ، ص328).

بيد أنه إذا كانت عبارات "السبق" و"البعد" تدلّ على المعنى الزماني لكلّ من الكيانوية والعيانية، فإنّ هيدغر يعترف أنّه لا يتوفر على عبارة لائقة للإشارة إلى المكوّن الثالث للعناية، أي مفهوم ''الانحطاط''. إنّ القصد ليس الإقرار بأنّ الانحطاط لا يتأسّس على معنى زماني، بل التعريض على نحوطريف بالتصوّر التقليدي للحاضر بوصفه لحظة مركزية في مفهوم الزمان. إنّ هيدغر يبلغ بهذا التعريض أن لا يعترف للاستحضار بما يعترف به لكلّ من المستقبل والكانية، بل يعمد إلى استنباطه من المستقبل والكانية معاً. إنّ الاستحضار هو نمط الزمان الذي يتأسّس عليه انحطاط الدازين اليومي لدى انشغاله بالموجود تحت اليد أو استبصاره للموجود القائم. ورغم ذلك فإنّ الاستحضار انما ''يبقى متضمَّنا (eingeschlossen) ضمن المستقبل والكانية'' (1926أ، ص328). فالدازين المعتزم لا يأتي إلى الاستحضار الأصيل للموجود إلاّ "ضمن اللحظة (im Augenblick)" (1926أ، ص328) التي يوجد فيها في نطاق "وضعية العزم"، أي في نطاق "الهُنا" الذي يكوّنه المستقبل والكانية.

من ذلك يتبيّن أمران: أوّلاً أنّ العناية مثلما الزمانية ليست "مركّبة" (zusammengestückt) من قطع متجانسة بفعل "التراكم"؛ وثانياً، وهذا أمر جلل، أنّ الزمانية لا "توجد" (ist) كما يوجد أيّ موجود. "إنّها لا توجد، وانما تتزمّن (zeitigt sich). [..] إنّ الزمانية تزمِّن وعلى الحقيقة [تزمِّن] الوجوه الممكنة من ذاتها." (1926أ، ص328).

- هنا يبلغ التأويل الهيدغري لظاهرة الزمانية ذروته، نعني حدّته الاصطلاحية ولكن أيضاً طرافته التأويلية. وإنّه لذلك بالتحديد نحن نعثر في هذا الموضع من كتاب الوجود والزمان عن الصيغة الحاسمة التي عيّن بها هيدغر الطبيعة الأشدّ أصالة للزمانية، ونعني طبيعتها "الاكستاطيقية". بأيّ معنى تتزمّن الزمانية أوتزمِّن؟ - إنّها تتزمّن وتزمِّن على نحو "اكستاطيقي". إنّ علينا الآن أن نفرغ إلى إيضاح هذا التأوّل وبيان عدّته المفهومية.

يقول: "يشير المستقبل والكانية والحاضر إلى الخصائص الظواهرية التي من شأن ''نحو-ذاتـه'' (zu - sich - Auf) و''العـود - إلـى'' (Zurück auf) و''الملاقـاة لـ..'' (von Begegnenlassens). إنّ ظواهر نحو.. (zu) وإلى.. (auf) ولدى.. (bei) انما تكشف عن الزمانية بوصفها الـ εκστατικον صرفًا. إنّ الزمانية انما هي ''الخارج - عن - ذاته'' (Außer - sich) في ذاته ولذاته. لذلك نحن نسمّي الظواهر المخصَّصة [بوصفها] المستقبل والكانية والحاضر، أوْجاد (Ekstasen) الزمانية. إنّها لم تكن من قبلُ موجودا يخرج للتو من ذاته، وانما ماهيتها هي التزمّن (Zeitigung) ضمن وحدة الأوْجاد." (1926أ، ص328 - 329).

يثير هذا القول ثلاثة مطالب: أوّلا - أصل لفظة εκστατικον ودلالتها اليونانية الأولى؛ وثانيا - موقعها من إشكالية هيدغر سنة 1926؛ وثالثا - بأيّ معنى هي تُحمل على ظاهرة الزمانية.

- يبدو أنّ هيدغر قد عثر على لفظة εκστατικον(45) ضمن المقالة الرابعة من طبيعيات أرسطو(46)(222،13ب،16)؛ على أنّه يجدر بنا أن ننبّه إلى أنّ هيدغر قد عنى باللفظ ما لم يعنه أرسطو به، إذ أنّ أرسطو قد قصد به معنى التغيّر الذي هومن شأن الموجودات الكائنة والفاسدة ضمن الزمان، في حين أنّ هيدغر انما يستثمر هنا دلالة يونانية أخرى هي دلالة ''الخروج عن الطور'' أو الوجد، وذلك بغاية الاستعانة بها في استجلاء الطبيعة المتمفصلة والدينامية لزمانية الدازين. فما معنى ذلك؟

- إنّ غرض هيدغر هو الكفّ عن النظر إلى المستقبل والكانية والحاضر على أنّها أبعاد منفصلة ومتتالية من الآنات، والتصدّي لها بوصفها ''أوجادا'' أومقامات "اكستاطيقية" (Ekstasen)(47) للزمان، أي بوصفها حركة تزمّن متكوّنة في كل مرة من وجوه زمانية متواشجة بقدر ما هي متمايزة من الداخل، من فرط أنّها تصدر عن معين كيانوي واحد هو نمط هوية الدازين(48). بيد أنّه لا ينبغي أبدا أن نأخذ هذه الوجوه الزمانية بوصفها أحوالاً زمانية متعاقبة لذاتية لازمانية، بل إنّ البنية الوجدية للزمانية هو ما يجعل ''استمرار - الهُو'' (Selbst - ständigkeit)(49) (1926أ، ص323) الذي من شأن الدازين ممكنا(50). وذلك يعني أنّ الطابع الوجدي لزمانية الدازين انما هوفي تواشج مع نمط وجود الدازين نفسه. وهو تواشج سوف يجد له هيدغر في وقت لاحق ضمن درس صيف 1927 (1927ب، ص377 - 378؛ ت.ف.ص 321 - 320)، تبريرا طريفا حيث يبيّن أنّ هذا التواشج بين زمانية الدازين ونمط وجوده هو من جنس التواشج بين ''Ekstase'' و''Existenz''(51): إنّ كلاً من اللفظين مكوّن من البادئة اليونانية ''εκ'' التي تعني ''خارج'' و''انطلاقا من'' و''منذ'' و''بعد''..، وبعامة تدلّ

---

(45) Dastur 1990: 71.

(46) يقول أرسطوفي الترجمة العربية القديمة لكتاب **الطبيعيات**: " وكلّ تغيّر فهوبالطبع مزيل؛ وفي زمان يتكوّن ويفسد كلّ ما يتكوّن ويفسد [..] فمن البيّن إذا أنّه هوبأن يكون سببا للفساد أحرى من أن يكون سببا للكون على ما قلنا أيضا فيما تقدّم، وذلك أنّ التغيّر بذاته أمر مزيل [..]" (**الطبيعيات**، 13، 222ب، 16 - 21). ما يقابل εκστατικον هومُزيل من فعل أزاله عن مكانه أوعن وضعه أي نحّاه عنه. قا: Goldschmidt 1982، ص104. في بعض الترجمات الفرنسية يقابل لفظ εκστατικον بعبارة déplacement:

- Aristote , *La physique*.Livre IV , 222b , 16 - 21. Introduction de L. Couloubaritsis et traduction de A. Stevens (Paris: Vrin , 1999)

(47) را: Kockelmans 1970: 147 - 148؛ Keller 1999: 178؛ Richardson 1986: 94؛ Taminiaux 1988: 28.

(48) إنّ "الوجد" – ek - statikon – هوفي نفس الوقت "مَوْجِدة" – en - statikon، كما يوضّح ذلك Martineau 1982: 189.

(49) عن دلالة هذا المصطلح را: Macquarrie 1992: 55.

(50) Dastur 1990: 71.

(51) Dastur 1990: 71؛ Kisiel 1993: 450؛ Greisch 1994: 320.

على معاني الخروج والتباعد والفصل في المكان والزمان؛ ومن الجذر ''στασισ'' الذي يدلّ على الوضع والموضع والثبات والحال... ولذلك فالعبارتان تشيران في سياقين مختلفين إلى دلالتين بينهما قرابة أصلية هي الانزياح عن الحال والخروج عنه أكان مكاناً أم وجوداً أم زماناً. فالوجد انزياح الدازين عن ذاته في الزمان، أمّا الكيان فانزياح عن ذاته في الوجود. ولذلك فإنّ الطابع الوجدي للزمانية هو بمثابة شرط إمكان التقوّم الكياني للدازين بوصفه وجوداً - في - العالم (1927ب، ص378)(52). وذلك يعني أنّه علينا أن نستبصر كيف أنّ الطابع "الاكستاطيقي" للزمان هو علامة بصرية (وليست نفسانية) على انفتاح "الهُنا" الكيانوي للدازين أو معنى "عالمية" العالم(53).

- إنّ علينا الآن أن نوضّح بأيّ وجه يُحمل الطابع الوجدي على الزمانية، وذلك يعني أن نبيّن بأيّ شكل تنتظم ظاهرة الزمانية بالأوجاد الثلاثة، نعني "الاستقبال" و"الكانية" و"اللحظة". إنّ التحوير الخطير الذي نقل به هيدغر ضروب الزمانية من أبعاد الزمان العامي، أي معاني ''قريباً'' (Dann) و''وقتئذ'' (Damals'') و''الآن'' (Jetzt)، إلى أوجاد الزمانية، أي معاني المستقبل والكانية والحاضر، انما هو كونه قد وضع إصبعه على مظهر جدّ معيّن في هذه الأوجاد، ألا وهو حركة ''الانزياح'' في كل مرة: فالمستقبل يكمن في ''الإقبال - نحو - ذاته'' (sich - in dem Auf - zukommen) من حيث هو "سبق - لذاته"، والكانية في ''العودة - إلى'' (zu - im Zurück) ضمن "الوجدان"، والحاضر في ''الإقامة - لدى'' (im Sichaufhalten bei) في "الكلام" عن الموجود بوصفه "استحضارا"(54). إنّ حروف ''نحو'' (zu - Auf) و''عودا - إلى'' (zu - Zurück) و''لدى'' (bei) انما تدلّ على انزياحات قائمة في صلب الزمانية. في كل مرة تنزاح الزمانية ''خارج ذاتها'' (auβer sich)(1927ب، ص376 - 377). لكنّ هذا الخروج عن ذاتها ليس من جنس خروج موجود قائم الوجود عن ذاته، بل هذا الخروج هو تخارج أي تزمّن يصدر من وحدة أصلية لجميع الأوجاد معاً. لذلك فهذا الوجود خارج الذات هو ظاهرة أصلية في الزمانية وليس طارئا(55).

إنّ قصد هيدغر هو الاستغناء عن أيّ ضرب من ''القيمومة'' التي يمكن أن تتعلّق بها زمانية الدازين، ولذلك يفترض أنّ للدازين هويّة (Selbstheit) من جنس طريف تماماً(56)؛ ووجه الطرافة أنّ هذه الهويّة هي مستطاع - الوجود الأخصّ الذي للدازين في كل مرة. إنّها هوية مفتوحة انفتاحا جذريا على الإمكان الذي لا يُتجاوَز لـ"لـتّيسيّة" الأصلية. ولكن ما علاقة ذلك بالطابع الوجدي للزمانية؟ - إنّ مقصد هيدغر هو بيان كيف أنّ الطابع الوجدي للزمانية هو شرط إمكان نمط الهويّة التي من شأن الدازين. إنّ هويّة الدازين هويّة كيانوية من أجل أنّ أساسه الانطولوجي هو الزمانية وجدية. إنّ الطابع الكيانوي لهويّة الدازين انما هو صادر من الطابع الوجدي للزمانية. وذلك يعني أنّ فهم وجود الدازين بوصفه عناية وليس ذاتاً أوجوهراً (1926أ، ص332)، هو ناجم للتو عن أنّ الزمانية وجدية وليست ظرفية.

---

(52) را: Kisiel 1970: 156.
(53) را: Pöggeler 1989: 14.
(54) نفسه: 13.
(55) ورغم أنّ هيدغر يحذّرنا في درس صيف 1927 من أن نأخذ معنى الوجد في دلالته السائدة،أي الخروج عن الطور من شدّة الوله بأمر ما، فإنّه لم يتردّد في اللجوء إلى عبارة تنطوي على نفس الإحراج هي عبارة ''الانجذاب'' (die Entrückung). را: هيدغر 1927ب: 377.– هذا النحومن "الانجذاب" هوأقرب خيط بين "اللوغوس" و"إيروس" (eros) الذي يسكت عنه هيدغر سكوتا لافتا للنظر. قا: Dostal 1985: 78.
(56) يذهب مارتينوإلى أنه ثمّة ما يشبه "التراجع" لدى هيدغر "عن ظاهرة الهُوية" بفعل "اعتناق، قد يكون على عجلة من أمره، لإشكالية الزمان" (Martineau 1982: 188 - 189)، وحيث أنه عند "التلفت" نحوتحليل الزمانية، لا يبدوأنّ هيدغر "يحتفظ بمسألة الهُوية في الأفق" ولايبحث في إمكانية "توحيد" الزمان لكيانوية "الهُو" (نفسه). وما يذهب إليه مارتينولافت للنظر من أجل أنه يشير إلى أطروحة معاكسة لما سيسجّله ريكور (Ricoeur 1985: 114) تحت عنوان "خطة التأجيل" (stratégie de delai)،تأجيل هيدغر للقول في الزمان إلى الفقرة 65 من الكتاب، في نحومن الإجابة الصامتة على تخريج مارتينو. ربّ إجابة يبدوأنها أقرب إلى نص هيدغر.

- بقي أن ننبّه إلى موقف فينومينولوجي لافت للنظر في الفقرة 65 من الوجود والزمان هو توكيد هيدغر الصريح على ''أولية'' (ein Vorrang)(57) بارزة للمستقبل في تدبّر أوجاد الزمانية. فما هومغزى هذه الأوّلية؟ - إنّنا نستبصر ههنا دلالات ثلاث: أوّلاً التدليل على أنّ الزمانية لا تتكوّن من تراكم الأوجاد وتعاقبها بل من كونها تتزمّن ضمن وحدة أصلية بين هذه الأوجاد؛ وثانياً إقحام اختلاف أصلي بين الأوجاد داخل ظاهرة الزمانية؛ وثالثاً أنّ المستقبل يقترن في بنيته بنمط وجود الدازين من حيث هوعناية تجد في مقام الوجود - نحو- الموت هالته العليا. إنّ المستقبل هو النمط البدائي من زمانية الدازين، وذلك لأنّه هو المقام الأصلي الذي يبني على منواله معنى وجوده بوصفه عناية (1926أ، ص329 - 330).

إنّ الدور المنوط بعهدة المستقبل في هذا البناء الوجدي للزمانية هو توفير حركة التزمّن التي من دونها تسقط الزمانية في طور الزمان غير الأصيل حيث يفقد المستقبل أوّليته؛ إنّ المستقبل هو الذي "يوقظ" (weckt) الحاضر ضمن كانيته الخاصة (1926أ، ص329). ووجه الإيقاظ هنا هو تنبيه الدازين على سبيل الوجود نحو النهاية الذي يخصّه. إنّ المستقبل يوجد دوماً على حدود النهاية، وليس ذلك لأنّ الدازين ذاهب إلى نهاية بعيدة هو بالغ لها لا محالة، بل من أجل أنّ الدازين يجرّ نهايته في نفسه في كل مرة. إنّه في هذا السياق الأخصّ ينبغي أن نفهم معنى "تناهي" (Endlichkeit) الدازين: إنّ الدازين من حيث ما يستمدّ نمط وجوده من الوجود نحو النهاية، هو "يكون على نحو متناهٍ" (existiert endlich)؛ لكنّ ذلك يعني للتو أنّ المستقبل نفسه الذي منه تتزمّن الزمانية على نحو بدئيّ، انما "يتجلّى.. بوصفه متناهياً" (als endliche.enthüllt sich..) (1926أ، ص329 - 330).

7-1- الإقرار بتناهي (die Endlichkeit) الزمانية الأصلية وبيان الطابع المشتقّ لمفهوم لا تناهي الزمان.

يثير هيدغر في آخر الفقرة 65 من الوجود والزمان مشكلاً تقليدياً عويصاً، ألا وهو مشكل ''لا تناهي'' الزمان: إنّ الزمان لا ينتهي بنهاية أيّ موجود، فإنّ موت الدازين لا يعني انتهاء الزمان ولا بطلان المسقبل. بعد نهاية الدازين سوف يستمرّ الزمان بلا نهاية. من أجل رفع هذا الاعتراض يعمد هيدغر إلى تأويل طريف لـ"تناهي" الدازين يستمدّ من الطابع "الليسيّ" لوجوده شرط إمكانه الانطولوجي(58).

إنّ فهم تناهي الدازين ومن ثمّة تناهي المستقبل بوصفه "انقطاعاً" (Aufhören) هو فهم لا يأخذ في الحسبان طبيعة التحليل الكياني للزمانية، بل يفكر في المسألة في لغة فلسفة الطبيعة التقليدية (1926أ، ص330). ونقصد بذلك أنّ الزمانية ليست زماناً بالمعنى الطبيعي، حيث ثمّة فاصل بين وقائع الماضي والحاضر والمستقبل بوصفها آنات منها ما فات ومنها ما هو حال ومنها ما لم يأت بعد. فبهذا المعنى الطبيعي حيث يؤخذ الزمان بوصفه جملة من الآنات المتعاقبة بلا حدّ يمكن للزمان أن يكون كمّا لا متناهياً. لكنّ مقصد هيدغر هو أنّ الزمانية بنية أصلية في نمط وجود الدازين بما هو عناية. ولذلك فالمستقبل ليس آنا لم يأت بعد، بل هو ضرب من التزمّن انطلاقا من الوجود نحو النهاية الذي يستمدّ منه الدازين مشروع وجوده في العالم.

إنّ طرافة تأويل هيدغر هوكونه قد ذهب في تدبّر مسألة تناهي الزمانية إلى حدّ تأسيسها في ظاهرة انطولوجية على قدر عال من الخطورة هي مسألة "الليسيّة" (die Nichtigkeit). نحن رأينا كيف حدّد هيدغر دلالة الليسيّة ضمن الفقرة 58 من الوجود والزمان، حيث تعلّق الأمر باستجلاء معنى

(57) وهي "أوّلية" لا تعني أبدا أنه لا دور لوجد "الكانية" مثلا، فإنّ "وجد الكانية"، بما هو الشرط الكياني لمعنى "الماضي"، هو المقام الخاص بظاهرة "الخوف" وخاصة ظاهرة "القلق" الذي هو نحومن "الماضي الأصيل"، را: Taminiaux 1988: 29 - 30.

(58) عن أطروحة "تناهي الزمان" في **الوجود والزمان**، را: Bouton 1999: 48 - 51.

الوجود - المدين بوصفه نمطاً خاصاً من الليسيّة (1926أ، ص283). إنّ القصد هو أنّ التناهي لا يدل على المعنى الطبيعي للنهاية بل أنّ هذه النهاية بالمعنى العامي ليست ممكنة إلا على أساس نمط أصلي من التناهي. هذا التناهي الأصلي هو ضرب من الليسيّة الأصلية في وجود الدازين. إنّ الدازين متناه من حيث الزمان لأنّه يحمل في وجوده ليس انطولوجية يترجمها كما يستطيع في الصيغ الكيانوية لوجوده. ومعنى الليسيّة هنا هو أنّ المستقبل انما هو ما "يغلق" مستطاع - الوجود الخاص في كل مرة. إنّ اشتراع الوجود بالنظر إلى الوجود نحو النهاية هو تصريف لليسيّة أصليّة هي التناهي. إنّ الدازين يوجد في كل مرة ضمن احتمال حادّ لوجوده بوصفه وجوداً نحو الموت. إنّ إمكانية الموت أصلية فيه. لذلك فالمستقبل يعمل بعدُ فيه كطريقة داخلية للتزمّن، أي للوجود خارج ذاته. التزمّن هو الإقبال نحو الذات انطلاقاً من ليسيّة أصلية هي إمكانية الموت في كل مرة. بهذا المعنى يكون الدازين متناهيا في كل مرة، ويوجد المستقبل بوصفه مستقبلاً متناهياً في كل مرة.

ولكن إذا كان الزمان الأصيل متناهياً فمن أين أتى مفهوم الزمان اللامتناهي؟- يفترض هيدغر أنّ إغفال الطابع المتناهي للزمانية والتحديق من جهة لاتناهي الزمان هو موقف "يصدر عن الزحف المستمرّ للفهم العامي للزمان" (1926أ، ص330). بيد أنّ ذلك يعني أنّ طرح السؤال عن مصدر الزمان اللامتناهي هو طرح سيّئ. إنّ المشكل ليس كيف يمكن للزمان اللامتناهي أن يتحوّل إلى زمانية أصلية، بل، على العكس، كيف يتولد الزمان غير الأصلي عن الزمان الأصلي؟ كيف يتزمّن الزمان اللامتناهي من الزمان المتناهي؟. والقصد هو أنّ الزمان اللا - متناهي هو مفهوم "مشتقّ" (abgeleitete)(59) عن الزمان المتناهي: إنّ التناهي هو الوضع الأصلي للزمانية (1926أ، ص330 - 331).

§2- زمانية الدازين وزمان العالم أو انطولوجية المستقبل:

2-1- كيف نطرح مسألة «تاريخية» الدازين؟

إنّه من أجل أنّ غرضنا ليس شرح كتاب الوجود والزمان برمّته بل انتخاب وتوضيح بعض المسائل التي اعتبرها هيدغر مواضع التماس مع إشكالية الزمان لدى هيغل (1926أ، ص 405)، فإننا لن توقف عند الفصل الرابع من القسم الثاني من الكتاب والذي يتعلق بالنهوض بـ"تأويل زماني للدازين اليومي" (1926أ، ص334) أي بمعاودة زمانية لجملة البنى الكيانوية المكوّنة لنمط انفتاح الدازين على الوجود في العالم، ألا وهي الفهم والوجدان والانحطاط والكلام. وإذا كان المقصد البعيد لتحليل زمانية اليومية هو توفير "لمحة (Einblick) أصلية إلى بنية تزمّن الزمانية" (1926أ، ص332)، فإنّ بنية تزمّن الزمانية انما "تتكشف بوصفها تاريخية الدازين" (نفسه). لذلك نحن سوف نمرّ رأسا إلى الفحص عن بنية تزمّن الزمانية بوصفها تاريخية، كما يعرضها الفصل الخامس من هذا القسم الثاني من الكتاب، وذلك حتى نتعرّف هنا عن طبيعة التأويل الكيانوي لتاريخية الدازين، من جهة ما هوزاوية النظر التي اعتمدها هيدغر لنقض التصوّر الهيغلي لسقوط الروح في الزمان بوصفه تاريخا.

إنّ علينا أن نسأل: ما هي الملامح الأساسية للتأويل الكيانوي لتاريخية الدازين؟ وبأيّ معنى تؤمّن التاريخية علاقة كيانوية أصيلة بين زمانية الدازين وزمان العالم؟ وبعبارة جامعة: كيف نطرح مشكل التاريخ طرحاً كيانوياً؟

يفتتح هيدغر الفقرة 72 من الوجود والزمان بالإشارة إلى أمرين خطيرين: أوّلاً أنّ التحليل الكيانوي ليس له من غرض سوى تهيئة إمكانية للإجابة عن السؤال المتعلق بمعنى الوجود؛ وثانياً أنّ هذا التحليل قد ظلّ إلى حدّ هذا الموضع مهتدياً بجهة واحدة من جهات الدازين هي جهة الوجود نحوالنهاية، أي جهة إمكانية الموت، والحال أنّ ثمّة جهة أخرى لم يفكر بها هي جهة "البداية" وجهة

(59) را: Bouton 1999: 54.

"الولادة" (1926أ، ص372 - 373). إنّ وجه الخطر في هذه الإشارة هي كونها تثير في الحالتين مسألة واحدة هي مسألة ''التاريخ''. إنّ التحليل الكيانوي للدازين ليس مطلوباً إلاّ من أجل أنّ "فهم الوجود" جزء من هيئة الدازين؛ وإنّه من أجل ذلك افترض هيدغر أنّ التحليل الكيانوي هو المهمّة الأوّلية التي من شأنها أن تمهّد الطريق أمام إنجاز المهمّة الثانية لكتاب الوجود والزمان، أي مهمّة "نقض تاريخ الانطولوجيا" (1926أ، ص 15 و19).

بيد أنه ما كان لهيدغر أن يعتبر أنّ إمكان الإجابة عن السؤال عن معنى الوجود متوقف قبلاً على إيضاح نمط وجود الدازين لولم يكن يفترض أنّ هذا النمط من الوجود انما ينطوي على خاصية انطولوجية تؤهّله للنهوض بتلك الإجابة. وذلك يعني أنه ثمّة ترابط أصيل بين مشكل تاريخ الانطولوجيا وتاريخية الدازين أوبين التصوّر الانطولوجي لتاريخ معنى الوجود والتحليل الكيانوي لتاريخية الدازين.

هذا النوع من الافتراض هو الذي قاد هيدغر إلى ضرورة الإقرار بحدود التحليل الكيانوي للزمانية حتى وإن كان يقرّ في نفس الوقت بأنّه لا "يرى أيّة إمكانية لانطلاقة أكثر جذرية للتحليلية الكيانوية" (1926أ، ص372). يعترف هيدغر بأنّ ثمّة "ارتياباً ثقيلاً" يخيّم على التحليل الكيانوي يصوغه كما يلي: "هل فعلا أنّ جملة الدازين قد أُحيط بها ضمن المعطى الأوّلي للتحليل الكيانوي وذلك بالنظر إلى جملة - الوجود الأصيل الذي من شأنه؟" (1926أ، ص372). إنّ معنى الارتياب هنا هو الإقرار بأنّ جهة ما من وجود الدازين لم تتمّ الإحاطة بها: فالتحليل الكيانوي لم يوضح الدازين إلاّ من جهة كونه وجوداً نحو الموت، والحال أنّه يغفل غفولاً تاماً عن وجوده من جهة الولادة، أي عمّا يسمّيه هيدغر "الوجود نحو البداية" كعبارة مقابلة للوجود نحو النهاية. فإنّه قد قدّم الدازين بوصفه موجودا لا يوجد إلاّ "إلى الأمام" (nach vorne)، وكأنّه لا "كانية" له (1926أ، ص 373). إنّ علينا إذن أن نستدرك هذا الطابع "الأحادي" (einseitig) للتحليل الكيانوي.

يقول هيدغر: "ليس الوجود نحو البداية هو ما بقي مغفولاً عنه فحسب، بل قبل كلّ شيء امتداد (die Erstreckung) الدازين ما بين الولادة والموت" (1926أ، ص373).

إنّ القصد ليس إنتاج قول كيانوي في الولادة، بل ترتيب سياق كيانوي للبحث في تاريخية الدازين؛ ولذلك فإنّ رأس الإشكال هو كيف نمسك بطرفيْ وجود الدازين، بهذا الـ"ما بين" الولادة والموت بوصفه هو ما غفل عنه تحليل كيانوي لم يحدّق إلى حدّ الآن إلاّ من جهة الوجود نحو الموت. إنّ الغرض ليس إعادة التحليل قبلة الوجود نحو الولادة بل إمساك جملة وجود الدازين بطرفيْ الموت والولادة معاً.

ومن أجل استجلاء طبيعة هذا الذي "مابين" الولادة والموت استعاد هيدغر مصطلحاً كان دلتاي(60) قد استعمله وإنْ ضمن تصوّر عامي للزمان، ألا وهو مصطلح "تماسك الحياة" (der Zusammenhang des Lebens) الذي ينطوي على معنى تعاقب المعيش في الزمان(61). إنّ خطّة هيدغر هي النهوض بتأويل كيانوي لمعنى "تماسك الحياة" يخرجها من نطاق إشكالية المعيش حيث يحدّق بها دلتاي، وذلك بتجذير المشكل الانطولوجي الذي تفترضه دون أن تبصر به. لذلك يبيّن أنّ تماسك الحياة "لا تتمثّل في تعاقب المعيشات ''في الزمان''" (1926أ، ص373) وذلك أنّ الدلالة الانطولوجية لذلك هي أنّه لا يوجد من المعيش إلاّ "المعيش القائم الوجود ''ضمن الآن في كل مرة''" (نفسه). إنّ فهم الحياة بوصفها نحوا من المعيش القائم الوجود "في الزمان" انما يمنعنا بذلك ليس فقط

(60) استقى هيدغر هذه اللفظة من كتاب دلتاي **بناء العالم التاريخي في علوم الروح**، انظر:
W. Delthey , *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit.* Oeuvres 3 (Paris: Ed. du Cerf, 1988) p. 26

(61) Ricoeur 1985: 132.

من إيضاح أصيل لطبيعة امتداد الدازين ما بين الولادة والموت، بل من استبصار ذلك بوصفه مشكلاً أصلاً (1926أ، ص374).

إنّ الدازين أبعد ما يكون عن "مجموع" معيشات لا يوجد منها إلا "المعيش الحالي" أو"الآني" (das aktuelle Erlebnis)؛ إنّه لا يملأ "مدّة" (Strecke) الحياة بل إنّه "يمتدّ" حتى يشكل وجوده بوصفه "امتداداً" (نفسه). إنّ المعنى الكياني للولادة هو أنّها ليست حدثاً مضى فلم يعد قائماً؛ كذلك الموت، هو أمر لا يمكن أن يُفهم بوصفه ما ليس بعدُ قائماً. "إنّ الدازين العياني انما يحتمل كيانه (existiert) بوصفه مولودا (gebürtig)، وإنّه من جهة ما هو مولود هو يموت بعدُ أيضاً في معنى الوجود نحو الموت" (نفسه). هنا يتبيّن الدور الخطير لمفهوم العناية: إنّه المقام الذي عنده يتمّ التوالف بين طرفيْ الوجود ووسطه؛ إنّه ما يجعل "الترابط" بين الولادة والموت ممكناً، أي بين المقذوفية في العالم والوجود نحو الموت المهروب منه، وليس الدازين سوى هذا الـ"بين" (نفسه).

من أجل أنّ "تماسك الحياة" الذي من شأن الدازين لا يمكن أن يُفهم من طريق تأوّل انطولوجي للمعيش بوصفه قائم الوجود، ومن أجل أنّ نمط وجود الدازين هو العناية، ومن أجل أنّ المعنى الانطولوجي للعناية هو الزمانية، فقد بات من الواجب البحث في تخريج لمسألة امتداد الدازين ما بين الولادة والموت على نحو يفي بطبيعته. إنّه في هذا السياق الدقيق أتى هيدغر إلى طرح مسألة التاريخية. فكيف ذلك؟

إنّ هيدغر يطرح ههنا (1926أ، ص374 - 375) مشكلاً حاسماً، هو طبيعة الهُوية التي من شأن الدازين. ونحن رأينا من قبلُ أنّ هذه الهُوية انما تستمدّ من العناية قوامها. إنّ مكمن الصعوبة هو هذا: كيف نتأوّل استمرار الهُو(die Ständigkeit des Selbst) الذي عُيّن بوصفه هو"المَنْ" (das Wer) الخاص بالدازين (1926أ، ص317 و322)، وذلك من غير أن نلجأ إلى فهم استمراريّة الهُو(Selbstständigkeit) في معنى القيمومة (Vorhandenheit) في الزمان؟ - يفترض هيدغر أنّ استمرارية – الهُو التي من شأن الدازين ليست من جنس الجوهرية التقليدية، وذلك أنّها تتأسّس ضمن "تزمّن مخصوص للزمانية" (1926أ، ص375). هذا التزمّن المخصوص للزمانية هو ما يشير إليه هيدغر بمصطلح "الأرُوخ" (das Geschehen).

إنّ هيدغر قد حقق بهذا التأويل مكسبين: أوّلاً أنّ "الموضع" (der Ort) الذي ينبغي أن يُطرح فيه مشكل التاريخ (die Geschichte) لم يعد مبحوثاً عنه في نطاق علم التأويخ (die Historie)، بل في نمط تزمّن زمانية الموجود الذي من جنس الدازين؛ وثانياً أنّ إيضاح التاريخية انما يجب أن يأخذ أساسه من "الزمانية الأصيلة" التي من شأن الدازين (1926أ، ص375). ما هي النتيجة المنهجية الأهمّ لهذا التأويل؟ - ينتج عن ذلك أنّ إيضاح التاريخية مهمّة لا يمكن أن تتحقق إلاّ بواسطة عملية "بناء فينومينولوجي" (phänomenologischen Konstruktion) يفلح في تحرير المعنى الأصيل للتاريخية من هيمنة التفسير العامي والمفهوم العامي للتاريخ، ومن ثمّة يتمكّن من تمييز "ما هو تاريخي على نحو أصلي" (1926أ، ص375 - 376).

2-2– الفهم العامي لأرُوخ الدازين بوصفه يجد في «الماضي» مقامه الخاص:

يفترض هيدغر أنّه لا يمكننا أن نلج إلى الرهان الأخصّ للتأويل الكياني للتاريخية إلاّ إذا قمنا قبلاً بإيضاح للفهم العامي للتاريخ من حيث يُستعمل في تفسير الدازين. وقد أحصى هيدغر في هذا الفهم الدلالات الأربع التالية: أوّلاً التاريخ هو "الماضي" (Vergangenes)؛ وثانياً هو"الصدور عنه" (die Herkunft aus ihr)، وثالثاً هو "جملة الموجود الذي هو ''في الزمان'' يتحوّل" من حيث ما يتعلّق لا بالطبيعة وانما بالإنسان، ورابعاً هو "التقليديّ بما هو كذلك" (das Überlieferte als solches) (1926أ، ص378 - 379). وعلى الحقيقة فهذه الدلالات تُصرَّف حسب هيدغر في جهة واحدة هي تأويل الإنسان بوصفه "''ذاتاً'' للأحداث"؛ بيد أنّ هذه الطريقة في فهم التاريخ بوصفه أروخ الدازين في

الزمان "الماضي" وانتقاله إليه بواسطة التقليد انما هي لا تمكّن من استبصار "بنية أروخ" أحداث التاريخ ولا كيف هي تنتمي إلى طبيعة الدازين (1926أ، ص379).

ننبّه بدءً إلى أنّ هيدغر يستعمل هنا عبارة لافتة لنا، هي عبارة "يقع ''في التاريخ''"، وهي لافتة لأنّها موزونة على غرار عبارة هيغلية سوف يفحص عنها هيدغر في مفتتح الفقرة 82 من الوجود والزمان، هي عبارة "يسقط في الزمان" (1926أ، ص428). وذلك يعني من جهة مطلوبنا أنّ هيدغر انما يصرّف هنا وإنْ ضمناً نحواً ما من المناظرة المستبقة مع أطروحة هيغل التي نفترض أنّها هي الصيغة النموذجية للفهم العامي للتاريخ الذي يناقشه هيدغر في هذه الفقرة 73. فما هو بيت القصيد في هذا الفهم العامي وما هي حدوده في إيضاح نمط أروخ الدازين؟

- إنّ بيت القصيد في الفهم العامي للتاريخ انما يجد صيغته الخاصة في "الأولّية اللافتة للنظر التي للـ''ماضي'' ضمن مفهوم التاريخ" (1926أ، ص379). لإيضاح هذه الأولّية يضرب هيدغر مثلا هو نمط وجود "الآثار" في المتحف: فالآثار من جهة هي نتاج "الزمان الماضي"، لكنّها من جهة "قائمة في ''الحاضر''" (1926أ، ص380). إنّها تجمع بين دلالة زمانية هي الماضي ودلالة انطولوجية هي القيمومة في الحاضر. إنّ ذلك يثير صعوبتين: أولّا ما الذي يجعل من موضوع تأريخيّ (historischer Gegenstand) موجوداً تاريخياً (geschichtlich)؟ وثانياً هل أنّ الآثار القائمة في المتحف تعني من حيث وجودها عين ما - كانت؟

من البيّن أنّ آثار المتحف قد انسحبت من حيّز الاستعمال؟ ولكن أليس ذلك هو حال أدوات عديدة حالية؟ - إنّ الاستعمال أوعدم الاستعمال لأداة ما لا يؤلف معنى وجودها، نعني طابعها التاريخي. ما الذي يحوّل موجوداً تاريخيّاً إلى موضوع تأريخيّ؟ "ما الذي ''حصل''؟(vergangen)" (1926أ، ص380). هنا يخرّج هيدغر المسألة تخريجاً يذكّر قارئ فينومينولوجيا الروح(62) بمقطع ينهل من عين المعين: إنّ ما حوّل بعض الأدوات إلى آثار هوأنّها فقدت "العالم الذي كانت ضمنه منتمية إلى سياق أداتيّ وملاقية بوصفها [موجودات] - تحت - اليد ومستعملَة من قِبل دازين كائن - في - العالم ومنشغل.[هذا] العالم لم يعد موجوداً" (1926أ، ص380). والقصد هو أنّ الآثار هي موجودات خسرت السند الانطولوجي الذي كان يوقره العالم اليومي الذي ظهرت فيه. إنّها صارت تنتصب أمام أعيينا معزولة عن مدلوليتها الخاصة وذلك أنّها تلاقينا خالية من السياق الأداتيّ الذي تستمدّ منه تلك المدلولية. إنّه لم يبق من وجود تلك الموجودات التي صارت آثاراً سوى معنى الوجود - داخل - العالم (das Innerweltliche)، ولكن في صيغة انطولوجية معيّنة هي القيمومة (Vorhandenheit). فمن حيث هي أدوات هي قائمة الآن (jetzt)، لكنّها من حيث التاريخية هي تنتمي إلى الماضي (1926أ، ص380).

إلى أيّ مدى يمكننا أن نستثمر هذا التأويل في بيان تاريخية الدازين؟- من البيّن أنّ الدازين لا يوجد على نمط القيمومة أو الوجود - تحت - اليد، ولذلك هو أبعد ما يكون عن نمط وجود الآثار. فليس هناك دازين يوجد في الماضي. إنّ الدازين لا يوجد قائماً بل هو يكون كيانه (existiert)، ولذلك فالدازين الذي لم يعد موجوداً هو لا يمضي بل هو" قد - كان - هنا" (gewesen - ist... da) (1926أ، ص380). من أجل ذلك ينبغي أن نستبصر الفرق الأساسيّ بين علاقة الدازين بماضيه وعلاقة الآثار بماضيها، نعني بين تاريخية الآثار وتاريخية الدازين. إنّ ماضي الآثار هوآن لم يعد موجوداً، أمّا ماضي الدازين فهو كانيّة (Gewesenheit) تنتظم وفقاً لتزمّن مخصوص هو الوحدة بين أوجاد الزمانية، نعني بين الكانية والاستحضار والمستقبل.

ولكن السؤال يبقى مطروحاً: كيف نتأوّل هذه الأولّية المفترضة للماضي في فهم التاريخ (1926أ، ص381)؟

(62) قا: Greisch 1994: 361. يورد غرايش هذه الإحالة على هيغل وينبّه إلى تعليق غادمير (1960، ص98) عليها.

إنّ مقصد هيدغر هو وضع الفهم العامي للتاريخ موضع سؤال، وذلك بالتنبيه إلى أنّه فهم مؤسّس على افتراض أوّليّة مزعومة للماضي في دلالته الزمانية. ولذلك فالتفريق السالف بين "ماضي" (Vergangenheit) الآثار و"كانيّة" (Gewesenheit) الدازين انما كان الغرض منه هو فتح المجال أمام استبصار طبيعة الفرق بين تاريخية الدازين وتاريخية الآثار أي تاريخية الموجود تحت اليد من حيث لا يملك من الوجود إلاّ القيمومة. من أجل الإيفاء بهذا المطلب عمد هيدغر إلى التمييز بين صنفين من التاريخيّ: أوّلا "التاريخيّ على نحو أوّليّ" (primär geschichtlich) وثانيا "التاريخيّ على نحو ثانويّ" (sekundär geschichtlich) (1926أ، ص381). فالتاريخيّ على نحو أوّليّ هو الدازين؛ أمّا التاريخيّ على نحو ثانويّ فهو الموجود الملاقي داخل العالم، وليس فقط الموجود - تحت - اليد أي الأدوات، وانما "عالم - الطبيعة - المحيط بوصفه ''أرضية تاريخية''" (نفسه).

إنه في هذا السياق بالتحديد أتى هيدغر إلى مصطلح له صلة لافتة للنظر(63) مع المصطلح الهيغليّ، ألا وهومفهوم "التاريخيّ - العالم" (das Weltgeschichtliche).

قال: "نحن نسمّي الموجود الذي ليس من جنس الدازين، الذي هو تاريخيّ على أساس انتمائه - إلى - العالم، التاريخيّ - العالم. فيتبيّن بذلك أنّ المفهوم العاميّ لـ''تاريخ العالم'' انما هويصدر من الاهتداء بهذا التاريخيّ الثانويّ." (1926أ، ص381).

إنّ هيدغر يميّز بذلك(64) بين ثلاثة أصناف من التاريخيّ: أوّلاً التاريخيّ على نحو أوّليّ، وهو يتعلق بالدازين؛ وثانياً التاريخيّ على نحو ثانويّ، وهو يخصّ الموجود - تحت - اليد الذي هو ليس تاريخيّاً إلاّ بكونه ينتمي إلى سياق أداتيّ هو الذي يؤلف عالميّته، ولأجل ذلك سُمّي ''التاريخيّ - العالم''؛ وثالثاً تاريخ العالم، وهو يهمّ فكرة تاريخ العالم كما أخذ بها المحدثون منذ كانط وهيغل(65)، أي فكرة تاريخ كلّي من حيث هو إذا تؤمّل مفهوم "مشتقّ"(66) من تاريخيّة الدازين.

ما هي النتيجة العامة لتأويل نمط تاريخية الموجود - تحت - اليد ممثّلا في وجود الآثار؟ - إنّ ذلك التأويل انما "يضع موضع الشكّ [..] ما إذا كان التخصيص الزماني للتاريخي بعامّة انما يحقّ له أن يكون موجّهاً على نحو أوّليّ جهة الوجود - في - الزمان الذي من شأن [موجود] - قائم ما." (1926أ، ص381). إنّ القصد هو أنّ الفهم العامي للتاريخ انما ينتظم وفقا لمفهوم للزمان غير وجيه لأنّه زمان لا ينطبق إلاّ على الوجود القائم. هذا الفهم العامي للتاريخ بوصفه جملة متعاقبة من المعيش، المتأسّس على فهم عامي للزمان بوصفه تتالياً من الآنات المتجانسة، المستند هو بدوره إلى تأويل للوجود بوصفه قيمومة، هو الذي أدّى إلى تنصيب أوّليّة الماضي في المفهوم السائد للتاريخ.

إنّ الموجود لا يصبح تاريخيّا بقدر ما يكون ماضياً، والتاريخيّ ليس تاريخياً بقدر ابتعاده عن "الآن" (Jetzt) وعن "اليوم" (Heute)، وذلك أنّ التاريخيّ لا ينتظم بالزمان العامي؛ إنّه " لا ''في الزمان'' ولا لازماني (zeitlos)، بل انما لأنه يكون (existiert) زمانياً على نحو أصليّ، هو لا يمكن أن يوجد، طبقا لماهيته الانطولوجية، كما يوجد [موجود] - قائم ''في الزمان''، [موجود] - ماضٍ أم قادم." (1926أ، ص382).

إنّ القصد الأسنى لهيدغر من هذا الإيضاح ليس إثبات أنّ التاريخ خاصية للإنسان، أي إثبات أنّ الإنسان هو" ''الذات'' (Subjekt) الأوّليّة للتاريخ" (1926أ، ص382) فهذا أمر معروف لدى المحدثين منذ هيغل، بل التنبيه إلى أمرين: أوّلاً أنّ طريقة المحدثين في بيان أنّ الإنسان هو"ذات"

(63) Greisch 1994:364؛ Ricoeur 1985: 135.
(64) Greisch 1994: 364.
(65) Ricoeur 1985:135.
(66) Greisch 1994: 364.

التاريخ هي مؤسّسة على "واقعة أنطيّة" (ontische Faktum) وليس على إيضاح انطولوجي وجيه؛ وثانياً أنّ الأطروحة القائلة بأنّ "الدازين تاريخيّ" هي ما تزال في حاجة إلى إيضاح انطولوجي أصيل.

لذلك فالمشكل الأساسي الذي ينبغي أن نبصر به هوهذا: "بأيّ وجه وعلى أساس أيّة شروط انطولوجية تنتمي التاريخيّة إلى ذاتيّة (Subjektivität) الذات ''التاريخيّة'' بوصفها هيئة ماهية؟" (1926أ، ص382).

ما هومغزى هذا السؤال بالنظر إلى مطلوبنا؟ - إنّ خطورة هذا السؤال هو أنّه يفترض أنّ المحدثين قد ظلّوا يقرّرون العلاقة بين الذات والتاريخ، ولكن من غير الفلاح في رسم بيان جذريّ لكيفيّة دخول التاريخيّة في تكوين ماهية هذه الذات. هذا يعني أنّ طرح مشكل التاريخ لم يتقدّم خطوة حاسمة منذ هيغل، ممّا يعني أنّ وضع المسألة مع دلتاي أوزيمل (Simmil) أوريكارت (Rickert) (1926أ، ص375)، أي مع معاصري هيدغر، ما يزال هو نفسه منذ هيغل. من أجل ذلك علينا أن نسجّل استعمال هيدغر لمصطلحات غريبة عن معجمه الكيانويّ، من قبيل "الذات" و"الذاتية"، في الحديث عن التاريخ، وذلك بوصفه تجوّزا خاصاً في الاصطلاح يكشف عن افتراض معيّن من جهة الاستشكال. إنّ هيدغر يقرّ من خلال هذا التجوّز في المصطلح بأمرين خطيرين: أوّلا أنّ مشكل التاريخ لم يجد بعدُ معالجة أصيلة للصعوبة الأساسيّة التي يثيرها في أفق الفلسفة الحديثة بعامة؛ ولكن ثانيا أنّ نكتة الإشكال في مشكل التاريخ ما تزال منذ هيغل هي نفسها، ألا وهي الظفر بتبيين جذريّ لكيفيّة دخول التاريخيّة في ماهية، أي في مصطلح المحدثين، ذاتيّة الذات التاريخيّة.

إنّ النهوض بهذه المهمّة هو غرض الفقرة 74، التي تعدّ بحقّ مناظرة صامتة ومستبقة مع التصوّر الهيغليّ للتاريخية.

2-3- التأويل الكيانويّ للتاريخية أو«الذاتية» (Subjektivität) و«المعاودة» (Wiederholung):

يبدو أنّ هيدغر قد قبل عن المحدثين مبدأ أنّ الإنسان هو ذات التاريخ. ولكن كما تبيّن بواسطة التحليل الكيانوي أنّ ذاتيّة الذات الحديثة ليست أصيلة،من جهة ما تستمدّ من الأنا - الجوهر أساسها الانطولوجي، كذلك فإنّ وجه الصعوبة التي يثيرها هيدغر هنا هو أنّ التصوّر الحديث لتاريخية الذات ليس أصيلا وذلك أنّه تأسّس على قرار أنطيّ مستمدّ من فهم عاميّ للزمان التاريخي ومن فهم انطولوجي للوجود في التاريخ بوصفه قيمومة. وهكذا فإنّ مهمّة التأويل الذي يقترحه تتمثّل في أمرين: أوّلا التخلّي عن انطولوجية القيمومة في فهم الوجود في التاريخ، وذلك من خلال امتشاق السؤال "من؟" بوصفه السبيل الانطولوجية المخصوصة للبحث في نمط الوجود الذي من جنس الدازين، وهومعنى أنّ هذا التأويل هو كيانويّ؛ وثانياً التلفّت عن استعمال الفهم العامي للزمان في تأوّل التاريخية، وذلك بالاعتماد على الفهم الوجديّ للزمانية. إنّ مقصد التأويل الهيدغريّ للتاريخية هوإذن بلورة فهم لنمط وجود الدازين في التاريخ يكون كيانويّا (existenzial)، وذلك من أجل أنّه متأسّس على فهم وجدي (ekstatisch) لنمط الزمان الذي من شأن التاريخية. بذلك يتوضّح أنّ تأويل التاريخية ليس سوى "بلورة أكثر عينيّة للزمانية" (1926أ، ص382).

بإحالة مشكل التاريخية على السياق الإشكالي للزمانية صار ممكناً الانخراط في استيضاح ظاهرة التاريخية انطلاقا من المفهوم الذي أتى منه هيدغر إلى استبصار مسألة الزمانية، ونعني مفهوم "العزم المستبق". وهكذا بات المطلوب قابلاً للصياغة هكذا: بأيّ وجه ينطوي العزم المستبق على "أرُوخ أصيل للدازين" (1926أ، ص382)؟

في تخريج المعنى الدقيق للتاريخية اعتمد هيدغر على المصطلحات الأساسية التالية: التراث والقدر والمصير والمعاودة. ونحن نفحص عنها تواليا.

أ- التراث (die Überlieferung)

قبل الخوض في مبحث التاريخية برأسه قام هيدغر بنوع من التذكير المركز لجملة المقام الذي بلغته مسألة الزمانية، وذلك للتوكيد بخاصة على طبيعة وجود الدازين بوصفه عزما مستبقاً. ومعنى أنّه عزم مستبق هو أنّه يوجد بشكل عيانيّ ومدعو سلفاً إلى احتمال وجوده بوصفه مقذوفاً به في العالم وليس له من سبيل إلى ذلك سوى أن يذهب في الإمكان الأقصى لوجوده بوصفه وجوداً - نحو- الموت، وذلك من خلال اشتراع مستطاع - الوجود الذي بحوزته في كل مرة (1926أ، ص382 - 383).

ولكن من أين يستمدّ الدازين الإمكانات العيانية لوجوده في كل مرة؟ هل يستمدّها من "مقذوفية الهُو(Selbst) في عالمه" (1926أ، ص383)؟ - ينبّهنا هيدغر هنا إلى ضرورة "تأمين (versichern) المفهوم التام" (نفسه) للعناية حتى يمكن البتّ في هذه الصعوبة. وأهمّ ما يؤمّن معنى العناية المقصود هنا هو إعادة الدازين إلى حيث هو في كل مرة، نعني إلى ربقة "الهُمْ" (das Man)، فإنّ "الهُو(das Selbst) انما هو أوّلا وعلى الأغلب مفقود ضمن الهُمْ" (نفسه). لكنّ مفهوم الهُمْ سوف يؤدّي هنا دوراً إشكاليا عالياً الخطورة: إنّ الهُمْ هو المقام العمومي المتوسّط لتفسير الدازين الراهن في كل مرة، وذلك يعني أنّ الدازين اليومي أي بوجه ما الفهم الكياني (existenziell)، هو يصدر دوماً من مقام الهُمْ، وبالتحديد من "التفسيرية الموروثة" (Ausgelegtheit überkommenen) التي هي ما يختار بالنظر إليه أو ضدّه أو معه (نفسه).

إنّ ما علينا أن نبصر به هنا هو جهد هيدغر لاستنباط تاريخية الدازين من بنيته الكيانوية. وهو قد بدأ هنا بتدبّر التاريخية من جهة الكائنيّة التي يستمدّ منها المعنى العامي للماضي إمكانيته. إنّ الكائنيّة نحو من "الإرث" (das Erbe)، لكنّه ليس بإرث معطى كموجود قائم، بل هو لا يوجد إلاّ بقدر ما نخوض معه عمليّة "استيراث" (ein Sichüberliefern) تحوّله إلى مقام كيانوي للدازين (1926أ: 383).

"إنّ العزم، الذي ضمنه يعود الدازين على نفسه.." (نفسه)، هذا الإقرار يعني أنّ هيدغر يفتّش في مفهوم العزم عمّا كانت الفلسفة الحديثة تبحث عنه في مفهوم "التفكر"، نعني نحواً من عودة الهُو على ذاته بقصد الانطلاق منها إلى تدبير ماهيته. ذلك يعني أنّ كائنيّة الدازين، أي ماضيه الكيانوي، هو خاصية عاملة في نمط وجوده بوصفه عناية، وليس حدثاً كان في آن لم يعد موجوداً. إنّه بذلك فقط يصبح الماضي "إرثاً" كيانوياً، أي مقاماً لاستيراث الإمكانات العيانية التي "يتقلّدها" الدازين أي "يتسلّمها" طبقاً لطبيعة وجوده بوصفه موجوداً مقذوفاً به في العالم. إنّ الدازين لا يرث إذن سوى مقذوفيته في العالم؛ وهو لا "يتقلّد" سوى الإمكانات العيانية التي يتوفّر عليها طبقاً لتلك المقذوفية، ومن ثمّة هو لا "يستورث" سوى إمكانات "موروثة" (überkommen) قلّما يعلم بأنّها كذلك (نفسه).

ب- القدر (das Schicksal):

إنّ تخريج هيدغر لمسألة "التراث" بوصفه استيراث الدازين لمقذوفيته داخل العالم قد يوحي بالصعوبة التالية: إذا كان الدازين هو في إمكاناته الخاصة تراثاً فأيّ مكان لمفهوم الاختيار عندئذ؟ - لنذكّر أوّلاً بتنبيه هيدغر إلى أنّ الدازين لا ينظر "ضرورة" إلى إمكانات وجوده بوصفها "إمكانات موروثة" (1926أ، ص383)؛ وذلك أنّ الاستيراث ليس فعلاً أداتياً وانما هو تقوّم كيانوي للموروث. والحال أنّ هذا التقوّم ليس ممكناً إلاّ متى أصبح الدازين قادراً على احتمال نفسه بوصفه يستمدّ من الإمكان الأقصى لوجوده أي من الوجود - نحو- الموت نمط كيانه الخاص. بذلك يصبح "تناهي" الدازين مدخلاً وجيهاً للكشف عن "قدره" (1926أ، ص384).

ما هو المعنى الكيانوي للقدر؟- من البيّن أنّ هيدغر لا يأخذ معنى القدر من أيّ سجلّ أخلاقيّ أو لاهوتيّ، وذلك أنّ قدر الدازين لا هو خارجيّ عن وجوده ولا هو مدعاة إلى احتمال تراجيديّ، بل هو نمط من الوجود الذي يصدر من طبيعة وجود الدازين نفسه: إنّ الدازين لا ينتظم وفقاً للقدر إلاّ لأنّه هو

ذاته "قدر" (1926أ، ص384). الدازين قدر نفسه. إنّ ذلك يعني أنّ القدر هو أساساً علاقة يصرّفها الهو مع ذاته(67)؛ إنّها علاقة استيراث نفسه. ولا تعني نفسه هنا سوى جملة الإمكان الكيانوي الذي بحوزته في كل مرة.

من أجل ذلك يشترط هيدغر على من يريد أن يكون قدراً أن يكون أوّلاً حرّاً إزاء الموت، فالحريّة وحدها تهب الإمكان الأقصى للوجود كما هو، أي كما يتسلمه الدازين من نمط وجوده في العالم، سواء حدّقنا به من جهة الوجود - نحو - البداية، أي من حيث مقذوفيته في العالم، أم من جهة الوجود - نحو - النهاية، أي من حيث تناهيه. إنّ التناهي هو احتمال الوجود - نحو - الموت بوصفه استباقاً مستمرّاً لإمكانية الموت بوصفها إمكانية "كانية" ثاوية بعدُ في ماهية الدازين(68).

إنّ ما يسمّيه هيدغر باسم "القدر" ليس شيئا آخر سوى نمط كيان يحتمله الدازين في كل مرة. هذا النمط من الكيان هو "الأرُوخ الأصلي" للدازين من حيث هو عزم مستبق للموت لكنّه في استباقه ذاك هو يستورث نفسه كإمكان موروث وهو في حقيقة الأمر إمكان يختاره اختياراً أصليّاً. إنّ القدر هو إذن اختيار أصلي للهو من قِبل الهو الأصيل نفسه. وهو لا يسمّى قدراً إلاّ من أجل أنّه يتنتظم وفقاً لضرب من الاستيراث الكيانوي الذي لا يحدّق به الدازين إلاّ في الندرة. القدر هو بذلك اختيار للتراث بوصفه إمكاناً أصليّاً في ماهية الدازين.

ج- المصير (Geschick das):

إنّ فهم الدازين لوجوده بوصفه قدراً، أي نمطاً من استيراث نفسه بوصفه إمكاناً موروثاً ومختاراً بمعنى واحد، هو مقام يمكّنه حسب هيدغر من أن يتحرّر من ربقة ظاهرة الموت. هذا التحرّر من الموت يجعل الدازين قادراً على أن يحتمل مقذوفيته بواسطة تناهيه: أن ينتصر على "اللاقدرة (die Ohnmacht) [الناجمة] عن كونه متروكا لذاته" بواسطة "القدرة الفائقة (die Übermacht) لحريّته المتناهية" (1926أ، ص384). وحده الاختيار القدريّ يحرّر الدازين من متروكيته لنفسه ويرفعه إلى مقام الحريّة، أي يؤهّله إلى الاضطلاع بوضعيته الكيانوية في وجه كل نحو من المصادفات.

ولكن من أجل أنّ الدازين ليس فقط وجوداً - في (Sein - das In) (1926أ § 12) أو وجود - الهو(das Selbstsein) (1926أ§27)، بل هو أيضا وبنفس القدر وجود - مع (das Mitsein) (1926أ §26)، فإنّ ثمّة وجها من وجود الدازين لا يبلغه معنى القدر (das Schicksal)؛ هذا المعنى هو ما يسمّيه هيدغر باسم "المصير" (das Geschick). فما هو معنى المصير؟

إنّه إذا كان القدر هو "الأرُوخ الأصليّ للدازين الكامن ضمن العزم الأصيل"، فإنّ المصير هو"أروخه [من حيث هو] أروخ - مشترك (ein Mitgeschehen)"، وذلك يعني، إذا تؤمّل، "أرُوخ الملة، [أرُوخ] الشعب (das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes)" (1926أ، ص384). بيد أنّ ذلك لا يعني أنّ المصير هومجموعة من الأقدار الفرديّة، بل فقط أنّه "ضمن الوجود - المشترك في العالم نفسه وضمن العزم على إمكانات معيّنة، تكون الأقدار موجّهة سلفاً بعدُ" (1926أ، ص384). إنّ معنى المصير إذن هو ما به يتوجّه قدر كلّ دازين سلفاً بعدُ، وذلك من قِبل انّه صادر من طبيعة وجود الدازين نفسه بوصفه في حدّ ماهيته وفي كل مرة وجوداً - مع لا يمكن أن نؤصّله إلاّ بوصفه "التزمّن الأصيل للزمان بوصفه تاريخية"(69).

علينا أن ننبّه هنا إلى أمر لافت للنظر في عرض هيدغر لمعنى المصير: إنّه إشارته في صلب الوجود والزمان إلى مسألة من شأنها أن تحيل القارئ على كتابات فترة العمادة سنة 1933.

(67) Greisch 1994: 365.
(68) را: Pöggeler 1989: 13.
(69) را: Pöggeler 1989: 13.

يقول: "إنّه ضمن التواصل وضمن النضال فحسب انما يصبح اقتدار المصير حرّاً. إنّ المصير القدريّ للدازين ضمن ''جيله'' ومعه هو الذي يصنع الأرُوخ الأصيل التامّ الذي من شأن الدازين" (1926أ، ص384 - 385)

يقرّ الشرّاح(70) بصعوبة فهم هذا الإقرار، وذلك سواء بسبب غموض معنى "التواصل" (Mitteilung) أو بسبب غرابة مفهوم "النضال" (Kampf) في هذا الموضع وعسر ترجمته. وعلى الرغم من وجاهة الاعتماد على مصطلح "الجيل" الذي أخذه هيدغر عن دلتاي في تخريج هذه الصعوبة، وفهم المصير بوصفه القدر الذي من شأن جيل ما، ورغم طرافة استغلال مفهوم الجيل من قِبل ريكور لبناء وساطة بين الزمان الفينومينولوجي للذات وزمان العالم الخلومن الذات والقائم من ثمّة على مفهوم الجيل(71)، فنحن نفترض أنّ مكمن الصعوبة لا ينكشف بمجرّد فهم إحالة هيدغر على مفهوم الجيل لدى دلتاي، بل في كيفيّة الاستفهام عن طبيعة الدور الفينومينولوجي لمفهوم المصير في إيضاح مسألة التاريخية.

إنّه يمكن تأوّل معنى "الجيل" بوصفه طريقة طريفة في الإشارة إلى ما أشار إليه هيغل في تصدير فلسفة الحقّ بعبارة "ابن عصره": إنّ كلّ دازين هو ابن عصره. وذلك يعني أنّ قدره الكيانوي انما ينطوي منذ أوّل أمره على مصير تاريخيّ. ولذلك فدور مفهوم المصير هو توفير همزة وصل داخلية بين تحليل العزم المستبق بوصفه زمانية والسؤال عن بنية تزمّن هذه الزمانية بوصفها تاريخية. إنّ القدر هو بذلك المقام الأخير من التحليل الكيانوي للعزم المستبق لأنّه هو ما يؤهّله إلى الدخول في أفق المصير من حيث هو المقام الأخصّ للتاريخية. إنّ المصير وليس الجيل هوما يربط بين تاريخية الدازين وتاريخ العالم الذي هو موجود فيه.- إنّه من أجل ذلك نحن نرى إلى هيدغر كيف استأنف فجأة البحث في كيفيّة صدور معنى القدر من معين التقوّم الكيانوي للدازين بوصفه زمانية، وذلك قصد التوكيد على أنّ الدازين لا يكون تاريخياً إلاّ من أجل أنّه ذو قدر كيانوي، هو نفسه مستمدّ من كون الدازين ذا زمانية وجدية (1926أ، ص385).

د- المعاودة (die Wiederholung):

يمكننا أن نرصد في الاستعمال الهيدغريّ لمفهوم "المعاودة"(72) دلالتين مختلفتيْن وإنْ كانتا غير منفصلتين. أمّا الاستعمال الأوّل فهو ''منهجيّ'' أو هرمينوطيقيّ، حيث يعني استئناف السؤال عن معنى الوجود (1926أص2 - 8، 3، 26) أو إنجاز التحليل الخاص بالدازين انطلاقاً من "الأسّ الانطولوجي الأصيل والأعلى" (1926أص17، 234)، وذلك من أجل "أنْ نطهّر انطولوجياً على نحوأكثر شفافية [عمليّة] الاكتشاف [التي تتمّ] بشكل أنطيّ" (1926أص51). وهومعنى عمّمه هيدغر ليدلّ بعامة على "إعادة أكثر أصليّة للتحليل الكيانويّ" (1926أص331، 305 - 333)، وذلك من زاوية مسألة الزمانية (1926أص304).

وأمّا الاستعمال الثاني فهو فينومينولوجي أو كيانويّ، حيث تتعلّق المعاودة بالدازين نفسه؛ إنّها "معاودة ذاته" (Wiederholung ihrer selbst) (1926أص308). ونحن نجد أنّ هيدغر قد تدرّج في إيضاح هذه الدلالة كما يلي: ففي مستوى تفسير الدازين بوصفه عزماً مستبقاً تعني المعاودة حريّة الدازين في "الاسترداد" (die Zurücknahme) نفسه بواسطة اليقين الذي يوقره قرار ما (1926أص308). وهومعنى دققه هيدغر في الفقرة 68، حين أخذ في تبيين الدلالة الزمانية للعزم المستبق: فالاستباق هو "عودة على ذاته الأخصّ المقذوف به في توحّده"، وذلك من أجل تمكين الدازين من "أن يستطيع أن يضطلع بالموجود الذي هوبعدُ" (1926أص339). الموجود الذي هوبعدُ أي كيفيّة

(70) Greisch 1994: 365 - 366.
(71) Ricoeur 1985: 199 - 202.
(72) Richardson 1986: 199.

"وجدان" (die Befindlichkeit) الدازين لنفسه في كل مرة، يعني زمانياً "الكانية" (die Gewesenheit). لذلك يقول هيدغر: "إنّ الوجود - الذي - كان (sein - Gewesen) الأصيل نحن نسمّيه المعاودة" (1926أص339). فمعنى المعاودة إذن هو أنّ "ماضي" الدازين لا يسقط في "النسيان" (die Vergessenheit) وانما يقع "استرداده" ضمن مستطاع - الوجود الأخصّ للهو الذي هو الدازين (نفسه). هنا يؤدّي مفهوم المعاودة دوراً مناظراً لدوري كلّ من الاستباق والاستحضار: فإنّه إذا كان الفهم اللاأصيل يتزمّن بوصفه "انتظاراً" فإنّ الفهم الأصيل "استباق"؛ وإذا كان الانحطاط اللاأصيل يتزمّن بوصفه "لا استقرارا" (das Unverweilen) (1926أص347) فإنّ الانحطاط الأصيل يمتشق الحاضر بوصفه "لحظة" (der Augenblick)؛ كذلك إذا كان الوجدان اللاأصيل "نسياناً" فإنّ الوجدان الأصيل "معاودة" (1926أص 350)(73).

- وهكذا صار بيّناً أنّ طبيعة استعمال هيدغر لمفهوم المعاودة في الفقرة 74 التي تهمّنا هنا هي فينومينولوجية وهرمينوطيقية في آن. فإنّه في سياق إيضاح كيفيّة انتظام معنى القدر وفقاً للبنية الوجدية لزمانية الدازين انما أتى هيدغر إلى إقرار مفهوم المعاودة. أمّا البنية الوجدية التي يتعلّق بها الأمر هنا فهي بلا ريب بنية "الكانية" (die Gewesenheit)، أي نمط احتمال الدازين لـ"ما - كان" احتمالاً مستقبليّاً، على نحو يمكّنه من تحمّل مقذوفيته نعني الإمكانية الموروثة لوجوده، ومن ثمّة "يكون موجوداً [وجود] اللحظة (augenblicklich) من أجل ''زمانه''(seine Zeit)" (1926أص385).

بالاستناد إلى هذا النمط الوجديّ من احتمال الكانية أخذ هيدغر في التكشيف عن وجوه تأصّل معنى المعاودة في نمط وجود الدازين. ربّ تأصّل يبدو أنّه ثلاثيّ: أوّلاً في طبيعة معنى العزم بما هو عزم "عائد على نفسه" ؛ وثانياً في صلب معنى التراث بما هو كانية؛ وثالثاً ضمن معاني القدر والمصير من جهة ما هما صادران من كون المستقبل هومركز الزمانية التي من شأن الدازين.

- يقول هيدغر: "إنّ العزم العائد على نفسه والوارث لنفسه انما يصير بذلك إلى معاودة لإمكانية كيان موروثة." (1926أص385)

ماذا نفهم من هذا الإقرار؟- إنّ البنية الوجدية التي يتعلّق بها الأمر هنا هي بلا ريب بنية "الكانية" (die Gewesenheit)، أي نمط احتمال الدازين لـ"ما - كان" احتمالاً مستقبليّاً، على نحو يمكّنه من تحمّل مقذوفيته نعني الإمكانية الموروثة لوجوده، ومن ثمّة "يكون موجوداً [وجود] اللحظة (augenblicklich) من أجل ''زمانه''(seine Zeit)" (1926أص385). لكنّ بيت القصيد هنا هي عبارة "العائد على ذاته" (auf sich zurückkommende).إنّ مفهوم العودة - على - الذات، ومن ثمّة مفهوم المعاودة نفسه، يؤدّي هنا عين الدور الذي يؤدّيه مفهوم "التفكّر" (Reflexion) في تدبير التصوّر الحديث لذاتية الذات. كيف يسيطر الدازين على "ماضيه" الكيانوي؟ - إنّه يفعل ذلك بواسطة المعاودة كنمط كيان أصيل فيه. تعني المعاودة هنا العودة على الذات لاستيراث الكانية التي تخصها؛ وذلك يعني العودة على الذات لتملك مستطاع - الوجود الذي يتوفّر عليه الدازين في كل مرة. إنّ الدازين لا يعاود سوى مستطاع - وجوده بوصفه إمكانية كيان موروثة في معنى مخصوص تماماً للإرث هو استيراث المقذوفية الأصلية داخل العالم.

- لذلك يعلن هيدغر: "انما المعاودة هي التراث الصريح (ausdrückliche Überlieferung)، وذلك يعني الرجوع إلى إمكانات الدازين الكانيّ (dagewesenen)" (1926أص385). بيد أن القصد ليس معاودة "الماضي" الطبيعي للدازين ولا شدّ "الحاضر" إلى ما يشبه الماضي "المرمّم" (das Überholte)، بل "معاودة الممكن" (1926أص385 - 386). ما معنى

(73) لئن كان لا يجب أن نأخذ "المعاودة" هنا بوصفها وجها من "الانعكاس للحنين الرومانسي للماضي"، كما ينبه إلى ذلك بعض الباحثين (Gillespie 1989: 39)، فإنّ الأصل الرومانسي - التأمّلي لمسألة "العودة - إلى - الذات" لا يجدر بنا أن نستبعدها استبعادا تاما.

معاودة الممكن؟- إنّ معنى الممكن نفسه هنا قد تحوّل من نطاق انطولوجية الجوهر، حيث يعني الممكن ما لم يقع ولكنّه قد يقع، إلى أفق التحليل الكيانوي، حيث صار يعني مستطاع - الوجود في كل مرة. إنّ المعاودة تتولد عن مستطاع - الوجود، نعني عن "اشتراع" الدازين "لذاته" (Sichentwerfen) انطلاقاً من كانيته. إنها لذلك بمثابة "إجابة" (Erwiderung) على إمكانية الوجود بما هي مقذوفية داخل العالم؛ ومن حيث هي إجابة هي ناجمة عن "قرار" (Entschluβ) استيراث مضاعف يتّخذه الدازين في نحومن الحرية الجذرية تجاه موته؛ وهومضاعف لأنّه كما هو قرار لمعاودة ممكن الوجود الكاني أي استيراث المقذوفية داخل العالم، هو أيضاً مواجهة لوجود اللحظة قصد "استنكار" (der Widerruf) المعنى الذي يعطيه "الحاضر" لظاهرة "الماضي"؛ من أجل ذلك لا تطمع المعاودة في الظفر بالماضي ولا تطمح إلى بلوغ تقدّم ما، وذلك أنّ المعاودة هي تمترس كيانوي ضمن "اللحظة" التي يتوقر عليها الدازين في أفق البنية الوجدية لزمانيته، نعني ضمن أفق تصدٍّ، معزوم عليه سلفاً، للكانية، ومن ثمّة للتراث، من جهة المستقبل (1926أص 386).

- إنّ هذا النحومن ملاقاة الكانية من جهة المستقبل هو الذي يمكّن هيدغر من استبصار دلالة طريفة تماما للمعاودة بوصفها تستمدّ من المعنى الكيانوي للقدر ومن ثمّة للمصير قوامها. لذلك هو يقول: "نحن نخصّص المعاودة بوصفها الضرب (Modus) الذي من شأن العزم المستورث لذاته، الذي بواسطته يكون الدازين كيانه على وجه صريح بوصفه قدراً" (1926أص386). إنّ اللافت للنظر في هذا الموضع هو إيضاح قدر الدازين بوصفه "التاريخية الأصيلة" (eigentliche) (نفسه ص385) بل و"التاريخية الأصليّة" (ursprüngliche) (نفسه ص 386) التي من شأنه. هذا التنصيب لمعنى القدر في صلب التاريخيّة ناجم عن طبيعة الزمانية بوصفها تجد مركزها في جهة المستقبل. إنّ القدر هو" الأرُوخ الأصيل للكيان الذي ينبجس من مستقبل الدازين" (1926أص386). ولكن ماذا تعني المعاودة هنا؟- إنّ المعاودة هي نمط من العزم الذي يأخذ على عاتقه أن يستأنف كانيته بوصفها تنبت في أرض المستقبل ويقطفها بوصفها نبتة مستقبليّة. وهذا وضع ناتج عن كون الدازين في قرارته هو وجود - نحو- الموت، أي هوموجود يحتمل زمانيته بوصفها زمانية متناهية. إنّ هذا التناهي الأصلي هو"العلّة الخفية لتاريخية الدازين"، وليس مجرّد المعاودة (1926أص386). ومن أجل أنّ الدازين هو أيضا وجود - مع فإنّ قدره ليس معزولا عن مصير الآخرين، أي عن الملّة التي يوجد - معها. هذا يعني أنّ المعاودة هي أيضا للتومعاودة لمصير ما، يشارك فيه الدازين ويوجد من خلاله. إنّ معاودة قدر(74) دازين ما هي في نفس الوقت معاودة مصير ملّة ما، وذلك للتواشج السابق بين كلّ دازين والإرث الذي يشارك فيه. "إنّ المعاودة وحدها هي التي تجعل للدازين تاريخَه الخاصَّ مكشوفاً" (1926أص386). وذلك يعني أنّ المعاودة ليست مجرّد تكرار لقيمومة ما بل هي، من حيث هي موقف كيانوي، أُروخ حرّ وتملّك لهذا الأروخ يستمدّ من البنية الوجدية للزمانية مقامه المخصوص (نفسه).

يعترف هيدغر بأنّه لم يهتمّ إلى حدّ الآن إلاّ بما يسمّيه "التاريخية الأصيلة للدازين" (1926أص386)؛ وذلك يعني أنّه لم يوضح بعدُ طبيعة ولا نمط تكوّن ولا وجاهة "التاريخية غير الأصيلة" (نفسه ص 387) التي هي المرتع اليومي للدازين. وهو يجمّع هذا الانحسار في المصاعب التالية: أوّلاً إلى أيّ مدى يمكن تأوّل "تماسك" (Zusammenhang) الدازين من الولادة إلى حدّ الموت من جهة مفهوم القدر؟ وثانياً ألا يؤدّي الاستناد إلى مفهوم العزم إلى ردّ القرار الكيانوي بالمعاودة إلى مجرّد "معيش"؟ وثالثاً أليس من الحقيق علينا أن نعترف بأنّ التحليل الكيانوي قد أهمل إلى حدّ الآن الشطر الانطولوجي المتعلّق بحياة الدازين من جهة الفهم العامي للتاريخ؟

إنه للنهوض بتذليل داخلي لهذه المصاعب انما نذر هيدغر الفقرة 75.

---

(74) ينبّه شورمان إلى الإلماح الخاطف إلى نيتشه في معنى "المعاودة" لدى هيدغر الأول، را: Schürmann 1982: 154،هامش 2.

2-4- بأيّ معنى تؤمّن التاريخية علاقة كيانوية أصيلة بين زمانية الدازين وزمان العالم؟(75§)

إنّ نهاية الفقرة 74 توحي بأنّ الفقرة 75 انما مقصودها هو إيضاح طبيعة "التاريخية غير الأصيلة" (1926أص387) وحدود وجاهتها. وهكذا فإنّ المشكل قد يصبح ما يلي: كيف نتأوّل ضرورة الإقرار بأنّ "فعل الكيان (das Existieren) غير الأصيل" مثله مثل الكيان الأصيل هو كيان تاريخي. ومن ثمّة كيف نقرن على نحو وجيه بين اللاأصالة والتاريخية؟ - للإيفاء بذلك وضع هيدغر مصطلح "التاريخية غير الأصيلة".

علينا أن ننتبّه هنا إلى أنّ دور مصطلح "التاريخية غير الأصيلة" هو الظفر بطرح وجيه لمسألة العلاقة المتوعّرة بين "تاريخية الدازين وتاريخ - العالم" (عنوان الفقرة 75)، أو بعبارة أخرى بين التاريخية الأصيلة والتاريخية غير الأصيلة. لذلك يفتتح هيدغر الفقرة 75 بتذكير حادّ بأهمّ ملامح الفهم اليومي للدازين وبخاصة من حيث أنّه ينطوي على صعوبتين أساسيّتين: أوّلاً أنّه يجد في "الكيان غير الأصيل للهُمْ" العمومي الإجابة النموذجيّة التي تخصّه عن سؤال "ما" (was) هو الموجود الذي هو موضع الانشغال اليومي؟ (1926أص387 - 388)؛ وثانياً أنّ الفهم اليومي لئن كان من جهة أنطيّة أمراً "مبتذلاً" (trivial) فهو من ناحية انطولوجيّة "ليس شفّافاً (durchsichtig) أبداً" (نفسه ص 388). ولكن ما جدوى هذا التذكير بالفهم اليومي للدازين؟

إنّ قصد هيدغر مضاعف: من جهةٍ الكشف عن انحسار التصوّر المعاصر لمنزلة الذات في تفسير التاريخ ومن ثمّة لتفسير التاريخية بوصفها "التعاقب المعزول لـ''تيّارات المعيش'' ضمن الذات الفردية" أو "التتالي الحرّ للمعيش الذي من شأن ''الذوات''" أو "''التشابك'' (Verkettung) بين الذات والموضوع" (1926أص388)؛ ومن جهة أخرى بيان كيف أنّ تاريخية الدازين انما هي غير مؤسّسة على براديغم الذات وانما على طرح جديد لمسألة العالم (نفسه).

إنّ الفرضيّة الموجّهة هنا هي إدراج مسألة العالم بوصفها المقام الذي ينبغي أن يُطرح فيه مشكل التاريخ وذلك من حيث هو أساساً مشكل انطولوجي.

وذلك يعني أنّ ما غفل عنه المعاصرون في تفسيرهم للتاريخ بما هو "زمان العالم" هو مفهوم العالم نفسه. إنّ الصعوبة التي يعاني منها التصوّر المعاصر للتاريخ هي أنّه لا يستطيع المرور من زمانية الدازين إلى زمان العالم من غير أن يفرض براديغم المعيش على مسار التاريخ. والحال أنّ المنشود هو فهم التاريخية من زاوية المشكل الانطولوجي الذي تفترضه.

يقول هيدغر: "إنّ أرُوخ التاريخ انما هوأرُوخ الوجود - في - العالم. وإنّ تاريخية الدازين هي في ماهيتها تاريخية العالم، التي تنتمي على أساس الزمانية الوجدية - الأفقية إلى تزمّنها." (1926أص388)

إنّ زمان العالم لا ينتصب في وجه زمانية الدازين كموجود قائم، بل هو نمط من أنماط تلك الزمانية. من أجل ذلك فالانتقال من زمانية الدازين إلى زمان العالم هو انتقال داخليّ، أي هو تغيّر في صلب تلك الزمانية نفسها. وذلك يعني أنّه مبرّر سلفا من أجل أنّه يملك بعدُ شروط إمكانه وبنية تحققه في طبيعة تلك الزمانية. إنّ نمط وجود الدازين هو الذي يجعل السؤال عن معنى التاريخ ممكناً، وذلك أنّ السؤال عن التاريخ هو صادر من تلقائه عن تاريخية الدازين.

بذلك صار مطلوباً إيضاحُ صعوبتين: أوّلاً ما الفرق بين العالم والطبيعة؟ وما منزلة الطبيعة من زمان العالم؟ وثانيا ما هي وجوه تقوّم الدازين بتاريخيته؟

يفترض هيدغر أنّ مجرّد وجود الدازين على نحو عياني انما يكفي لظهور موجود داخل العالم قابل للانكشاف؛ ربّ افتراض وجه الخطورة فيه هو كونه يجعل الطبيعة برمّتها موجودة على أساس وجود الدازين وفي ضوء نمط هذا الوجود: بهذا المعنى "حتّى الطبيعة انما هي تاريخية" (1926أص388). إنّ طرافة هذا التأويل لنمط وجود الطبيعة تكمن في الكفّ عن التحديق إليها من جهة

التصوّر الحديث لها، الذي سنه ديكارت وأقرّه كانط، وذلك بوصفها "امتداداً محضاً" أو "موضوعاً" قائماً تلقاء "أنا" أو "ذات" تشكلها وفقاً لمفهوماتها. إنّ هيدغر يؤوّل الطبيعة كما يؤوّل أيّ موجود - تحت - اليد، أي بوصفها تستمدّ معناها عند الدازين من نمط الانفتاح الذي تنكشف فيه وتوجد من خلاله؛ لذلك تظهر الطبيعة هنا بوصفها "منظراً" أو "ميداناً للسكن والاستغلال" أو "مسرحاً للمعارك" أو "مكاناً للعبادة" (1926أ، ص388).

وهكذا يتبيّن أن تاريخ العالم ليس تاريخاً "خارجيّاً" في مقابل تاريخ "داخلي" للنفس بل هو ما يسمّيه هيدغر "التاريخيّ - العالم" (Geschichtliche - das Welt) (1926أص389) أي التاريخي من حيث هو تاريخي بالعالم(75) الذي يستمدّ منه نمط وجوده ومن ثمّة دلالته. فالطبيعة تاريخية مثل أيّ موجود - تحت - اليد فقط من أجل أنّها توجد على نمط وجود الموجود الذي هو داخل العالم، الذي يستمدّ من نمط وجود الدازين مكشوفيته، نعني دلالته الانطولوجية. وعلى ذلك فالطبيعة لا توجد على نمط وجود الدازين ومن ثمّة لا تحتمل نفس النمط من التاريخية.

لذلك ينبغي أن نميّز حسب هيدغر بين دلالتين لعبارة "التاريخيّ - العالم": إحداهما تخصّ العالم نفسه من جهة ما يحتمل نمطاً مخصوصاً من الأرُوخ؛ فالتاريخيّ - العالم يعني "أرُوخ العالم ضمن وحدته الماهوية، الكائنيّة (existenten) مع الدازين" (1926أص389). لكنّه قد يعني أيضاً، إذا ما أطلق على الموجود الذي داخل العالم، "''الأرُوخ'' المُداخل - للعالم (innerweltiche) الذي من شأن [الموجود] - تحت - اليد و[الموجود] - القائم" (نفسه). بيد أنّه ليس ههنا بين النمطين من الأرُوخ فاصل؛ إنّهما ينكشفان معاً ليس فقط من قِبل أنّنا لا نستطيع أن نكشف عن الوجود - في - العالم دون أن نكشف عمّا هو موجود داخل العالم، وانما أيضاً لأنّ العالم لا يكون تاريخياً إلاّ "بوصفه عالم الموجود الذي هو داخل العالم" (نفسه).

هنا يثير هيدغر مشكلاً طريفاً: أنّ التصوّر التقليدي للحركة بوصفها نقلة في المكان غير صالح للإيفاء بهذا التأويل للأروخ: إنّ "حركيّة الأرُوخ" انما تبقى في ضوء ذلك التصوّر "الغزا" (نفسه). ودون الطمع في الظفر بإجابة شافية عن هذا المشكل يأخذ هيدغر في "حصر (umgrenzen) الدائرة التي من شأن الظواهر" (1926أص389) المبحوث فيها. ومعنى ذلك هو أن يحاول بيان المقام الانطولوجي الأصلح للخوض في تأويل كيانوي لحركيّة الأرُوخ وبيان وجوه تحققها.

إنّ مقام تأويل المعنى الأصيل لحركيّة الأرُوخ هو زمانية الدازين؛ وإنّ وجوه تحققها ليست شيئاً آخر سوى وجوه احتمال الدازين للتاريخيّ - العالم الذي ينطوي عليه في كل مرة، أي على جهة الوجود اليومي الذي هو عليه أوّلاً وعلى الأغلب. لذلك فالتاريخيّ - العالم يظهر بادئ الأمر في مظهر الموجود - القائم؛ وإنّه في غياب مساءلة خاصة انما هو يبقى خارج المدار (1926أص389). وخطّة هيدغر هي أنّ سبر نمط وجود الدازين اليومي هو الذي من شأنه أن يمكننا من إيضاح إمكانية اهتدائه إلى المعنى الأصيل للتاريخيّ - العالم والتخلص من ربقة التاريخية غير الأصيلة للهُمْ العمومي.

يقرّ هيدغر بأنّ الدازين اليومي هو دازين "مشتّت" (zerstreut)، ومصدر تشتّته هو أنّه يحاول في كل مرة أن يضطلع بتاريخه وقدره انطلاقا من الانشغال بالموجود - تحت - اليد؛ ولكن من أجل أنّ الانشغال اليومي لا يزيد التشتّت إلاّ حدّة فإنّ الدازين مدعو في كل مرة إلى "أن يستعيد نفسه" (sich zusammenholen)، "إذا ما أراد أن يعود إلى نفسه" (1926أص390). هنا نفهم حاجة البحث إلى مفهوم "التماسك" (Zusammenhang)، تماسك الحياة، الذي استعمله دلتاي: إنّ السؤال عن وحدة الدازين وتماسكه هو أقصى ما يبلغه "أفق الفهم" الذي يقوم على التاريخية غير الأصيلة من استعادة للدازين من تشتّته اليومي (نفسه). لذلك فالمطلوب من التأويل الكيانوي هو تجذير هذا المنحى بوضعه في المقام الأخصّ له، ألا وهو بالكفّ عن تصوّر تماسك الدازين بالاستناد إلى براديغم المعيش، معيش

---

(75) را: Pöggeler 1989: 13.

"الذات" (das Subjekt)، والانخراط في إيضاح لطبيعة "الهُو" (das Selbst) الأصيل الذي يشدّ الدازين.

لذلك ينبّه هيدغر إلى أنّ هيمنة مفهوم الذات في تفسير تماسك الدازين انما "يتأسّس ضمن اللاعزم، الذي يشكل ماهية لا - استمرار الهُو" (1926أص390). اللاعزم يعني هنا مقام التشتّت اليومي للدازين؛ واللا - استمرار يعني عدم قدرة الدازين على استعادة ذاته في حال التشتّت اليومي. إنّ لا - استمرار الهوفي نطاق اليومي هواستمرار هُو- الهُمْ في توجيه تفسير الدازين لمعنى وجوده انطلاقا من انشغاله اليومي. إنّ الدازين اليومي لا هُو له بل له هُمْ يوجّه نظرته إلى ذاته سلفاً.

وهكذا فالمطلوب هو بيان كيف أنّ "عزم الهُو" (die Entschlossenheit des Selbst) هو الهيئة الأصيلة لما يسمّيه هيدغر "الاستمرار الممتدّ" (die erstreckte Ständigkeit) الذي ضمنه يحتمل الدازين نفسه بوصفه قدراً، أي نهوضاً أصيلاً بالمولد والموت وما "بينهما" بواسطة المعاودة؛ الاستمرار الأصيل هو وجود الدازين "على نحو لحظيّ" (augenblick) بالنظر إلى التاريخيّ - العالم الذي يخصّ وضعيته في كل مرة (1926أص390 - 391). على نحو لحظيّ بمعنى من طريق نحو من المعاودة للإمكانات الكائنية "بلا توسّط"، وذلك في ضوء التزام حادّ بالمستقبل، أي في ضوء اضطلاع صارم بالكيان بوصفه يجد في نمط الوجود - نحو- الموت إمكانيته القصوى (نفسه).

"إنّ العزم انما يمثل وفاء الكيان إزاء الهُو الذي يخصّه (zum eigen Selbst)" (1926أص391). الوفاء يعني كيانويّاً أن يقبل الدازين بخوض غمار القلق الكيانوي إزاء موته وذلك بوصفه الشرط الوحيد لحريته الأصيلة. هنا تكون التاريخية الأصيلة "لحظة مستبقة - معاودة" (نفسه) للقدر الخاص، مستبقة للوجود - نحو- الموت، ومعاودة للكائنية من حيث هي مقذوفية عيانية داخل العالم. إنّها ""معاد'' (Wiederkehr) الممكن" (نفسه) من جهة أنّ الإمكان لا يعود إلى الكيان إلاّ "متى كان الكيان من حيث هو قدريّ - لحظيّ مفتوحاً له ضمن المعاودة ذات العزم" (نفسه).

ولكن من أجل أنّ الدازين اليومي هو دوماً في ربقة الهُمْ بلا عزم، فإنّ التاريخية غير الأصيلة التي يتقوّم بها انما هي أبعد ما تكون عن إمكانية استبصار "الامتداد الأصليّ للقدر" الذي من شأن الدازين الأصيل، إنّه يظلّ في كل مرة دونها "محجوبا" (verborgen) (1926أص391).

إنّ هذه الواقعة الفينومينولوجية هي التي دفعت هيدغر إلى تخصيص الفصل السادس من القسم الثاني من الوجود والزمان إلى بيان ما يسمّيه الزمانية الظرفية أوالوجود - في - الزمان، من حيث هونمط الزمان الذي يتقوّم به الدازين اليومي.

§3 - "الزمانية الظرفية" (die Innerzeitigkeit) بوصفها أصل المفهوم العامي للزمان: "الموقوتية" و"المدلولية" (§§78 - 81) أو نقد المعقولية اليومية

يعترف هيدغر في مفتتح الفقرة 78 بأنّه لئن استطاع التحليل الكيانوي إلى حدّ الآن أن يقيم "الحجّة" (Erweis) على أنّ الزمانية هي معنى وجود الدازين وكيف أنّ التاريخية انما هي من طبيعة زمانية فهو قد انحسر دون أمور ثلاثة: أوّلا أنّه "تمّ بقطع النظر عن ''واقعة'' (Tatsache) أنّ كلّ أرُوخ انما يجري ''في الزمان'' (in der Zeit)" (1926أص404)؛ وعبارة "في الزمان" ينبغي أن تُؤخذ هنا من زاوية التوازي المحرج الذي تصرّفه ضمناً مع عبارة "الوجود في" (Sein - das In) العالم التي عرضنا لها في الفقرات 28 - 38 (76). وثانيا أنّه سكت إلى حدّ الآن عن أنّ الدازين، من حيث هو دوماً دازين عياني، هو لا يعرف التاريخ إلا بوصفه "أرُوخا ''داخل - الزمان" (innerzeitiges)"،ومن ثمّة أنّه يجب أن يُعترف بـ"حقّ" التفسير "الأنطيّ - الزماني للتاريخ"

(76) را: Greisch 1994: 382.

اعترافاً "صريحاً" (ausdrücklich) وذلك بواسطة "تحليل أساسيّ" (نفسه)؛ وثالثاً أنّه لم يأخذ في الاعتبار "واقعَ (das Faktum) أنّ الدازين، وذلك قبل أيّ بحث صناعي،انما هو ''يحتسب بواسطة الزمان'' ويتوجّه قبلته (nach ihr)" (نفسه).

إنّ هذه الأسباب مدعاة قوية إلى التمهّل أمام الطريقة اليومية في اعتبار الزمان وإلى الفحص عن طبيعتها. من أجل ذلك يعتبر هيدغر أنّ النهوض بإيضاح صناعيّ لمعنى "الزمانية الظرفية" (die Innerzeitigkeit) التي يدبّر من خلالها الدازين اليومي دلالته الزمانية انما هو نحو من تدارك الطابع "غير المكتمل" (die Unvollständigkeit)(1926أص404) للتحليل الزماني السابق الذي لم يأخذ بعين الاعتبار ذلك المنحى. أمّا فيما يخصّ غرضنا فليس أقلّ الأمارات على أهمّية هذا المطلب عندنا أنّه في سياق البحث الهيدغري في أصل المفهوم العامي للزمان واستجابة إلى حاجة هرمينوطيقية تنتمي إلى صلب التحليل الكيانوي لزمانية الدازين، انما أتى هيدغر إلى ضرورة مناقشة التصورّ الهيغلي للزمان ولطبيعة العلاقة بين الزمان والروح بوصفه الصيغة النموذجية للتعبير عن معنى الوجود "في الزمان" المشار إليها (1926أص405).

أمّا خطّة هيدغر في النهوض بإيضاح دقيق لظاهرة "الزمانية الظرفية" فنراها تتمثّل في الإجابة عن الأسئلة التالية:

أ- ما هي البنية الكيانوية التي تدبّر ظاهرة الوجود "في الزمان"؟

ب- كيف يتزمّن الدازين بحيث يمكنه التعلق بالوجود - داخل - الزمان ؟

ج- بأيّ معنى يمكن القول إنّ المفهوم العامي للزمان انما يصدر عن الوجود - داخل - الزمان؟

ونحن نتعقب فيما يلي هذا خطوات هيدغر في الإيفاء بهذه المطالب.

3-1- الانشغال (das Besorgen) والموقوتية (die Datierbarkeit):

حقيق علينا أن ننتبه هنا إلى أنّ مسألة الزمانية الظرفية، أي مسألة الوجود "في الزمان"، انما تجد في سياق السؤال عن الدازين اليومي مقامها الخاص. إنّ التنبيه على اللفظة الألمانية جدّ هامّ هنا: وذلك أنّ Innerzeitigkeit منحوتة من جهة على التدليل على معنى البادئة inner - التي تشير هنا إلى معنى "الدّاخل"، وبعامة إلى ما تعنيه "في" في العربية من معنى الظرفية؛ ومعنى الظرف هو "وعاء كلّ شيء" وما هو "موضع لغيره"(77)؛ ومن جهة على معنى "- zeitigkeit" أي على الإشارة إلى طابع ما هو حادث في الزمان بعامة، حيث يبدو أنّ هيدغر يستثمر هنا معنى الظرف zeitig من جهة دلالته على وقت معلوم يُفترض أن يقع فيه حدث ما أي أن يكون ظرف زمان لموجود ما.

إنّ القصد هو أنّه علينا الانطلاق من الوجود الذي يوجد فيه الدازين اليومي أوّلا وعلى الأغلب، أي من كونه موجوداً "مقذوفاً به متروكاً للـ''عالم''، ينحطّ منشغلاً به" (1926أ، ص406). إنّ الدازين اليومي هو أوّلا وعلى الأغلب موجود يأتي إلى "هنا"ه، أي إلى "الوجود في" العالم، ضمن انشغال بالموجود داخل - العالم الذي هو نفسه مقذوف به، وضمن انحطاط غالب داخل الهُم يمنعه في كل مرة عن اعتناق الهو الأصيل الذي من شأنه. إنّ الظرف اليومي للدازين، أي اليوميّة (die Alltäglichkeit) بعامة، هو ما ينبغي علينا هنا أن نكشف عنه بوصفه نحواً من الوجود - في الذي لم يعد مبحوثاً فيه بوصفه وجوداً - في - العالم، كما رأينا ضمن التحليل التمهيدي للدازين (§§ 12 وما بعدها)، بل بوصفه وجوداً "في الزمان"، أي بوصفه "زمانية ظرفيّة".

وهكذا فالمطلوب هو إيضاحُ: بأيّ وجه يتأسّس الانشغال اليومي للدازين بالموجود الذي هو داخل العالم على ظاهرة الزمانية بوصفها زمانية ظرفية؟

---

(77) لسان العرب، مادة ظرف.

يعمد هيدغر هنا إلى اشتغال فينومينولوجي طريف على ما تصرّفه اللغة العادية من تعابير لتدبير تفسير يوميّ لجهة الانشغال بالموجود الذي داخل العالم انشغالاً زمانياً. فالدازين هو أوّلاً وعلى الأغلب دازين عياني منغمس في انشغال عمومي بالموجود - تحت - اليد، وهو انشغال لا يتمّ من دون لغة يومية تؤمّن اتّصالاً ناجعاً بهذا الموجود. ولكن من أجل أنّ هذا الدازين هو موجود يجد في الزمانية المعنى الانطولوجي لعنايته بالوجود في العالم، فهو يصرّف جملة من العبارات التي تمكّنه من قول الموجود الذي داخل العالم طبقاً لطبيعته بوصفه عناية. قول الموجود يعني هنا الانشغال به في معنى تقييده بالحساب (Verrechnen) والتخطيط والاحتياط (Vorsorgen) والوقاية (Verhüten)، وذلك بواسطة عبارات عادية من قبيل "إذن" (dann) و"من قبلُ" (zuvor) و"الآن" (jetzt) و"في مرة فارطة" (damals) (1926أص406).

يتمثّل التخريج الفينومينولوجي للصعوبات التي تثيرها هذه اللغة العادية في قول الانشغال بالموجود - تحت - اليد انشغالاً زمانياً في التكشيف عن البنى الزمانية التي ينتظم وفقها هذا الانشغال.

يقول هيدغر: "ضمن ''إذن'' يعبّر الانشغال عن نفسه بالانتظار، [أمّا] ضمن ''في مرة فارطة'' فبالاحتفاظ، [وأمّا] ضمن ''الآن'' فبالاستحضار" (1926أص406)

الانتظار والاحتفاظ والاستحضار جهات ثلاث أساسية لتصريف الانشغال بالزمان الذي "فيه" يتمّ التعلق بالموجود - تحت - اليد. علينا أن نستقرئ من وراء هذه العبارات العادية أبعاد الزمان الثلاثة التقليدية: "إذن" تدلّ على المستقبل، ومن ثمّة فهي لا تعني على الأغلب أكثر من "ليس بعدُ الآن" (das ''jetzt noch nicht'')؛ أمّا "في مرة فارطة" فتدلّ على الماضي، ومن ثمّة هي لا تعني أكثر من "لم [يعد] الآن [موجوداً]" (das ''jetzt nicht mehr'').كذلك "الآن" فهي تدلّ على الحاضر (1926أص406). لكنّ بيت القصيد هنا انما هو هذا الدور القاهر الذي يؤدّيه مفهوم "الآن" في استجلاء دلالتي "إذن" و"في مرة فارطة": ليس بعدُ الآن مثل لم يعد موجوداً الآن هما المستقبل والماضي من حيث هما مفسّران بواسطة الحاضر. "إنّ الاستحضار انما له وزن خاص" (1926أص407).

إنّ النتيجة التي يخرج بها هيدغر من هذا التأويل الفينومينولوجي للغة العادية في قول الانشغال بالزمان اليومي هي صياغة مفهوم "الموقوتية" (die Datierbarkeit).

إنّ الموقوتية هي قابليّة الموجود - تحت - اليد لأن يصير بواسطة الزمان اليومي موقوتاً. لكن من أجل أنّ هذا "التوقيت" (die Datierung) هو نمط من الانشغال وليس عمليّة حسابية فهو يتمّ بقطع النظر عن أيّ نوع من "الوقت التقويمي" (''Datum'' ein kalendarisches) (1926أص407)(78). ولكن ما هو أساس هذا التوقيت وما هو مصدر هذه الموقوتية؟

نحن نعثر هنا على أمارة حاسمة على أنّ طرافة هرمينوطيقا الهو التي سنّها هيدغر في الجزء المنشور من الوجود والزمان انما تكمن في تجذيرها لإشكالية الذات الحديثة بتأويلها في ضوء مسألة الزمانية، وليس على خروج مجرّد وحادّ عنها. ففي بحثه عن أساس الانشغال اليومي بالزمان بوصفه يقوم على التوقيت وعن مصدر الموقوتية بوصفها البنية النموذجية لذلك الانشغال، لم يجد هيدغر أفضل من الإحالة على بنية "الهو" الذي من شأن الدازين بوصفه أساساً ومصدراً للتوقيت والموقوتية. فهو يفترض أنّ "المخاطبة" (Ansprechen von) المفسّرة للموجود انما هي في نفس الوقت "تعرب أيضا عن نفسها" (mit ausspricht sich)، ولكن بخاصة من جهة أنّ هذا الإعراب عن نفسه هو تعبير عن "الوجود لدى (Sein bei) [الموجود] - تحت - اليد" (1926أص407 - 408). في حديثه عن الموجود لا يقول الدازين غير نفسه، نعني سوى نمط انشغاله بهذا الموجود من حيث هو موجود - تحت - اليد. إنّ

(78) ينبّه بوغلار إلى أنّ مرجع "الموقوتية" هنا هو "تاريخ العالم" (die Weltgeschichte)، في حين أنّ مرجع "قيس الزمان" هو "الزمانية الظرفية" (die Innerzeitigkeit)، ر!: Pöggeler 1989: 14.

نمط وجود الدازين هو إذن أساس الانشغال بالزمان اليومي بوصفه توقيتاً، ولذلك أيضاً هو مصدر موقوتية الموجود - تحت - اليد. إنّ نمط وجود الدازين المقصود هنا هو "الاستحضار" (das Gegenwärtigen) (1926أص408). بل إنّ الدازين اليومي لا يعرف معنى للزمان آخر غير هذا النحو من الاستحضار، أي هذا التدبير للزمان بواسطة معنى الآن، وذلك يعني أنّ الزمانية لا تُعرف لدى الدازين اليومي إلاّ في شكل انشغال بالزمان لا يعرف من معنى الزمان غير الاستحضار (1926أص408).

وعلى ذلك فإنّ هيدغر ينبّه إلى أنّ موقوتية ''الآن'' و''إذن'' و''في مرة فارطة'' انما هي بمثابة "الانعكاس (der Widerschein) عن الهيئة الوجدية للزمانية" (1926أ: 408)، وذلك يعني أنّها لئن كانت تتعلق بالموجود - تحت - اليد وتنتظم ضمن اليومية فهي تتأسّس بدورها ضمن الطابع الوجدي للزمانية. ولكن من أجل أنّها انعكاس فقط فهي بمثابة "إشارة أصليّة للزمان" - أصلية والأحرى أن نقول حسب تنبيه هيدغر في نسخته الخاصة، "الأشدّ قرباً" (nächste) (1926أ: 408 و445) وليس تحققاً أصيلاً له. إنّ الموقوتية إشارة جدّ قريبة إلى الطابع الوجدي لزمانية الدازين ولكن في اللغة العادية للدازين اليومي حيث ليس هناك أيّ تدبير صناعي للأوجاد بما هي كذلك.

- وإنّ طرافة هذا التأويل تزداد جلاء عندما نرى كيف أنّ هيدغر لم يتوقف عند تبيان الموقوتية في مستوى زمان الانشغال بالموجود - تحت - اليد فقط بل تخطّاه إلى الفحص عن استتباعات هذه الموقوتية إذا نظرنا إليها من زاوية مسألة التاريخية، خاصة إذا علمنا أنّ الزمانية الظرفية والتاريخية متأصلتان في زمانية الدازين.

إنّ الاستحضار للموجود بواسطة الآن والقبل والبعد انما يفضي إلى إحداث نحو من "الأثناء" (das Inzwischen) يفهمه الانشغال من غير تدبير صناعي بوصفه "فترة" (die Spanne)، هي علامة على "التمدّد (Erstrecktheit) الوجدي للزمانية التاريخية" ولكن من دون أن يُعترف بها بما هي كذلك (1926أ: 409). بواسطة الاستحضار "يعطي" الدازين لنفسه "الزمان"، لكن هذا الزمان المعطيه لنفسه انما يبقى بالنسبة له زماناً "متوارياً" (verdeckt)، ومن ثمّة زماناً غير خطّي، أي غير مؤلف من "تيّار متواصل من الآنات" (1926أ: 410)(79)، وذلك من أجل أنّه ينطوي في نفسه على نحو من "الثقوب" (die Löcher)، أو هو "زمان مثقوب" (gelöcherten Zeit) بالنسيان، فيه "نسي [الدازين] نفسه" (1926أ: 409 - 410). وعلى ذلك فهذا الزمان "غير المتماسك" (unzusammen) والمثقوب ليس "تفتيتا (Zerstückelung) وانما ضرب من الزمانية الوجدية المتمدّدة التي هي منفتحة بعدُ أبداً" (1926أ:410). فهذا الضرب من الزمانية هو نمط زمانية الدازين اليومي من حيث هو دازين في حال من "اللاعزم" الذي يستمدّ منه "الكيان غير الأصيل" قوامه (نفسه).

ولكن على الرغم من أنّ الانشغال اليومي هو انشغال دائم بالزمان فهو يعاني دوماً من كونه "يضيّع..وقته" (seine Zeit.verliert .)،و"ليس له وقت"، وذلك على خلاف الكيان الأصيل الذي "لا يضيّع الوقت أبداً و''دوما له الوقت''" (1926أ:410).

نحن نعثر هنا على علامة حاسمة على طريقة هيدغر في معالجة الصعوبات الفينومينولوجية بتحويلها إلى صعوبات كيانوية، أي بإحالتها على نمط وجود الهو الأصيل الذي من شأن الدازين: إنّ الكيان الأصيل لا يضيّع الوقت لأنّه يختصّ دوماً من جهة الحضور بـ"طابع اللحظة" (1926أ:410). اللحظة، من جهة ما هي مقام لوضعية كيانوية بعينها، هي معاودة لكانية ما ضمن أفق استقبال لمستطاع - الوجود في كل مرة. بذلك هي توفر للدازين "قدراً" بعينه، أي " استمراراً تاريخياً للهُو(geschichtlichen Ständigkeit des Selbst)" (1926أ:410).

---

(79) Greisch 1994: 391.

ولكن إذا كان الدازين اليومي لا يعرف هذا النحومن الاستمرار التاريخي للهُوعلى جهة القدر، فإنّه يتوقّر على طريقة أخرى لتدبير "الوجود - مع (Mitseins) الآخرين" الذي من شأنه؛ وهو ضمن هذا الوجود - مع يصرّف نمطاً مخصوصاً من "المفهومية (Verständlichkeit) العمومية والمتوسّطة" التي هي مرجع وجوده اليومي (1926أ:410).إنّ الآن اليومي هودوماً آن عموميّ، وإنّ ذلك يعني أنّ الزمان اليومي هو زمان "معلن" (veröffentlicht) أومعمّم، لئن لا يدّعي الدازين اليومي أنّه زمانه "الخاص" (seine)، فهو ينشغل به بلا هوادة و"يقتنصه" (nützt) و"يحتسب بواسطته" (1926أ:411).

2-3- ما معنى الوجود «في – الزمانية»؟ (die Innerzeitigkeit):

لقد رأينا في الفقرة 79 من الوجود والزمان كيف أنّ الانشغال اليومي بالزمان، وذلك كما تقوله اللغة العادية، هو سلوك لا يعرف هُوية مستمرة وانما هومصرّف وفقاً لنمط وجود الدازين العياني بوصفه هُو غيرَ أصيل مثقوباً بنسيان نفسه مجروراً في خضمّ الهُمْ العمومي. وقد رأينا أنّ هذا الوضع ليس تفتيتاً للزمان بقدر هو نمط مخصوص من الوجود مستقرّ في هيئة الدازين اليومي ممّا يعني أنّه ينطوي على "مفهومية" (Verständlichkeit) (1926أ:410) خاصة هي مرجع الدازين في تدبير تفسير يوميّ لكيانه، بل هي نحو من "العقل اليومي" الذي يفكّر من خلاله.

في الفقرة 80 يشرع هيدغر في استدراك ما بقي "غيرَ متعيّن" (unbestimmt) في التحليل السابق، وخاصة "بأيّ معنى ''يوجد''(ist) الزمان العمومي المُعرَب عنه، وهل يمكن بعامة أن يُخاطب بوصفه موجوداً (seiend)" (1926أ:411)؛ وذلك يعني من جهة الاصطلاح الفلسفي السائد: هل أنّ الزمان العمومي قابل لأن يُفسَّر في نطاق إشكالية الذات والموضوع، بوصفه يوجد في الذات أو يوجد في الموضوع، أم أنّه ينبت ما وراء نطاق هذه الإشكالية؟ - إنّ رهان التحليل الكيانوي هو تجذير المسألة بحيث ينكشف انحسار إشكالية الذات والموضوع عن أيّ إبصار أصيل بماهية الزمان العمومي.

هذا التشخيص قاد هيدغر إلى تعيين المطالب التالية: أ- ما هوأساس الزمان العمومي؟ (1926أ:411 - 412). ب- نشوء وبنية الزمان العمومي (1926أ:412 - 415). ج- ما هي المنزلة الكيانوية لمسألة "قيس الزمان" التي يقوم عليها التصوّر السائد للزمان؟ (1926أ:415 - 418). د- بأيّ وجه يبدو جهاز الذات والموضوع غير صالح للإيفاء بتبيان أصيل لمعنى الزمان العمومي من حيث هو زمان العالم؟ (1926أ:419 - 420).

ونحن علينا أن نفحص عن هذه المطالب الثلاثة في السياق الذي يخصّها.

- إنّ البحث في أساس الزمان العمومي مسألة تضطرّنا إلى استيضاح صعوبتين: أوّلاً ما هو شرط إمكان ظهور الزمان العمومي؟ وثانياً بأيّ معنى يُقال عن موجود ما بأنّه موجود "داخل - الزمان"(80)؟

إنّ قصد هيدغر من البحث في شرط إمكان الزمان العمومي هو بيان كيف أنّ الزمان العمومي لا يوجد "على نحو إضافيّ (nachträglich) وبالمناسبة (gelegentlich)" (1926أ:411)، بل هو نابع من طبيعة وجود الدازين نفسه. بقي أن يبيّن بأيّ وجه يتمّ ذلك. يفترض هيدغر أنّ الدازين موجود "مفتوح بعدُ دوما" ومن ثمّة هو يقيم كيانه على "تفسير فاهم" لوجوده: الانفتاح الأصلي لوجوده والتفسير والفهم المطّرد لكيانه هما عاملان يؤهّلان الدازين سلفاً إلى "الانشغال" بالزمان ومن ثمّة إلى "أن يعمّم (veröffentlicht)" الزمان، أي أن "يتوجّه قِبلته (richtet sich nach ihr)" بوصفه زماناً "متوفراً سلفاً (vorfindlich)" لدى كلّ واحد من الناس (1926أ:411). وإنّه حقيق بنا أن نستبصر ما يشير إليه

(80) "الأشياء" وحدها توجد "في الزمان"، أمّا الدازين فهو"تزمّن" الزمان، را: Pöggeler 1989: 14.

هيدغر ضمناً من تواشج بين الطابع "العمومي" (öffentlich) للزمان وبين الطابع "المنفتح" (erschlossen) للدازين بما هو "هنا" كياني: إنّ الزمان لا يكون "عمومياً" أي من شأن الدازين "اليومي"، إلاّ من أجل أنّ هذا الدازين هو بعدُ دوماً "منفتح" على العالم.

وذلك أنّ "تعميم الزمان" (die Veröffentlichung der Zeit) حال كياني وليس قراراً نظرياً؛ وذلك يعني أنّه يجد شرط إمكانه في نمط وجود الدازين نفسه بوصفه "انفتاحاً" و"هنا" كيانوياً. إنّه ليس قرار نظريا لأنّه لا يستمدّ إمكانه من مجرّد توقيت الأحداث كما تحصل في العالم المحيط، وذلك أنّ هذا القرار نفسه غير ممكن إلاّ في "أفق انشغال ما بالزمان"، وبخاصة في أفق ضرب مخصوص من احتمال ذلك الانشغال؛ هذا النمط المخصوص هو حسب هيدغر طابع وجوّد الدازين الذي بموجبه هو منذ أوّل أمره "يكون كيانه (existiert) بوصفه مقذوفاً به ومنحطّاً"، ممّا يدفعه في كل مرة إلى الانشغال بالزمان "في شكل حساب للزمان" (Zeitrechnung) (1926أ:411).

إنّ مطلب هيدغر هنا هو في بيان كيف أنّ بين "حساب الزمان" وبين "الانشغال بالزمان" صلة سابقة لا يدركها القرار النظريّ. هذه الصلة هي من طبيعة كيانوية، وهي تتمثّل في "أنّ مقذوفية الدازين هي الأساس في أن ''يكون ثمّة'' (es.''gibt''.) زمان عمومي" (1926أ:412). وذلك أنّه يفترض أنّ حساب الزمان ليس مجرّد "تكميم الزمان" ومن ثمّة لا يبرّره مجرّد تطبيق الأعداد على التوقيت، بل هو موقف يجد جذوره في طبيعة الدازين من حيث هو موجود يختصّ بكونه "دازين حاسباً للزمان" (mit der Zeit rechnenden Daseins) (1926أ:412)(81).

إذا وقفنا على الطريق التي منها يتأسّس الزمان العمومي، صار ممكناً لنا أن نستفهم بشكل دقيق عن معنى أن يكون موجود ما، غير الدازين، موجوداً "داخل - الزمان".

إنّ ما يحرّك هيدغر (1926أ:412) هنا هو توفير أرضيّة فينومينولوجية أصيلة لتأويل الزمان العمومي، وذلك ببيان أمرين: من جهة أنّ الزمان العمومي ليس زماناً أصلياً بل هو مشتقّ من زمانية أخرى هي التي تؤسّسه؛ وثانياً تمييز هذه الزمانية التي يتأسّس عليها الزمان العمومي تمييزاً اصطلاحياً لافتاً للنظر عن زمانية الدازين.

ففيما يتعلق بالأمر الأوّل، فإنّ المطلوب هو بيان كيف يتولّد الزمان العمومي تولّداً ظواهرياً عن نمط معيّن من الانشغال بالزمان هو الانشغال بما يحدث "في - الزمان" على شاكلة ما يوجد "في - العالم". وهذا يعني أنّ الزمان العمومي ظاهرة كيانوية وليس مشكلاً نظرياً محضاً. والنتيجة العامة لذلك هي أنّ هيدغر يفترض أنّ الزمان العمومي لا يُفهم حقاً إلاّ إذا نزّلناه ضمن نمط الزمانية الذي يجعله ممكناً، وهذا النمط هو حسب هيدغر ما يسمّيه الوجود - داخل - الزمان أو "الزمانية الظرفية" (die Innerzeitigkeit). إنّ الزمان العمومي مشتقّ من الوجود - داخل - الزمان بعامة من جهة ما هو نحو من الزمانية الظرفية التي هي كالوعاء الذي يوجد داخله نمط من الموجود هو الموجود الذي ليس من جنس الدازين، أكان هذا الموجود هو الموجود - القائم (Vorhandenes) أم الموجود - تحت - اليد (Zuhandenes).

---

(81) لوصغنا المسألة صياغة "ايبستيمولوجية" لقلنا، حسب عبارة الأستاذ حمادي بن جاء بالله في كتابه **مساءلة الزمن المطلق في المقاربة الابستيمولوجية التاريخية** (تونس: مركز النشر الجامعي: 2001، ص 74): "كيف يجب أن يكون تصوّرنا للزمن حتى تكون قوانين نيتون صحيحة؟". والحقيقة أنّ هذا السؤال ليس *ابستيمولوجيا فقط* بل هو *ميتافيزيقي* أيضا: إنّ عبارة "تصوّرنا" هي كانطية جدّا، ومن ثمّ هي تصدر عن نظرة إلى الموجود تتمّ وفقا *لبراديغم الذات*، حيث لا يمكن أن يكون "العلم" هو هو الفلسفة الحقة كما يتصوّر الوضعيون، بل لا يمكن أن يكون إلا، كما يقول المؤلف "''انموذجا'' أو ''مثالا'' للاحتذاء" و"مجرد ''مؤشّر'' على ترابط شروط التجربة العلمية والمعرفة الانطولوجية كما يقول هيدقار باعتبار أنّ كليهما العمدة فيه على قبليات العقل المحض بما هي شروط بناء التجربة وانشاء موضوع التجربة في آن واحد" (ص 253).

أمّا فيما يتعلق بالأمر الثاني، فإنّ هيدغر قد عمد، من أجل إيجاد تمييز اصطلاحي صارم بين زمانية الدازين وزمانية الموجود الذي ليس من جنس الدازين، إلى تخصيص لفظة Innerzeitigkeit للدلالة على نمط الزمان الخاص بالموجود الذي ليس من جنس الدازين، تمييزاً له عن الزمانية (Zeitlichkeit) التي من شأن الدازين. وإذا كانت زمانية الدازين تجد في العناية بالوجود - في - العالم معناها الانطولوجي، فإنّ الوجود - داخل - الزمان انما يجد هذا المعنى في واقعة الانشغال بالموجود الذي هو داخل العالم وليس هو من جنس وجود الدازين.

- إنّ علينا الآن أن نبيّن نشوء وبنية الزمان العمومي، وذلك بعد أن تعرّفنا إلى كيفية تأسّسه ضمن الهيئة الكيانوية للدازين.

إنّ الزمان العمومي ظاهرة تنشأ ضمن سلوك الدازين وليس خارجه؛ فالدازين من حيث هو عناية بوجوده في العالم هو مدعو بنفس القدر في كل مرة إلى الانشغال بالموجود داخل العالم بعامة أكان قائماً أم تحت - اليد. ربّ انشغال يجعل الدازين يستنظر مستطاع - وجوده - في - العالم على نحو بحيث هو "يحتسب" و"يضع في الحسبان (mit dem und auf das ‘‘rechnet’’)" ما يكون معه على قرينة (Bewandnis) ما، أي ضمن علاقة أداتيّة ما (1926أ:412).

وإنه من اللافت للنظر أنّ هيدغر يأخذ الدازين "البدائيّ" (1926أ:415) لوحة هادية لتفسير وجه احتمال الدازين اليومي للزمان العمومي. إنّ القصد هو أنّ الدازين البدائي قد احتمل نمطاً من "الحساب ‘‘الطبيعي’’ للزمان" (1926أ:415) وذلك قبل اختراع الساعات. إنّ أداة حساب الزمان عند الدازين البدائي هي الشمس: فالشمس تظهر هنا بوصفها ضرباً من "الوجود - تحت - اليد" الذي بواسطته يمكن للدازين أن "يوقّت" (datiert) الزمان اليومي بوصفه في كل مرة "زماناً لـ.." (Zeit zu..) فعل شيء ما (1926أ:412).

إنّ قصد هيدغر هو أنّ الدازين انما يأتي إلى الزمان العمومي ضمن "العالم الأداتي" (die Zeugwelt) الذي هو مدار انشغاله في كل مرة. إنّه يطوّع "عالم الطبيعة المحيط (die Umweltnatur)" طبقاً لشروط العالم الأداتيّ الذي يقترن بالموجود من خلاله، فيترجم الوجود الطبيعي (الشمس) إلى وجود - تحت - اليد، ترجمة تسمح له بأن يحوّل حركة الأجرام إلى توقيت يومي (الساعة).

يقول هيدغر: "إنّه بهذا التوقيت العمومي، الذي فيه يشير كلّ امرئ إلى وقته (seine Zeit)، يمكن لكلّ امرئ في نفس الوقت أن "يحسب" (rechnen)، وأن يستعمل مقياساً (Maβ) متوفراً على نحو عمومي" (1926أ:413).

إنّ قصد هيدغر هو أنّ الدازين مؤهّل سلفاً تأهيلاً كيانوياً إلى أن يكون له زمان عمومي؛ إنّه من جهة ما هو موجود منشغل بالموجود داخل العالم هو موجود "واهب لنفسه الزمان"، ومن جهة ما هو موجود واهب لنفسه الزمان هو موجود مهيّأ لاعتمال ظاهرة "الساعة" (die Uhr): إنّ الساعة موجود - تحت - اليد لتوقيت الزمان، لكنّها ظاهرة لم تكن ممكنة لولا توفر أمرين سابقين: من جهة لو لم يكن الدازين يستبصر الموجود داخل العالم بوصفه يؤلف عالماً أداتياً متّسقاً، فإنّ أداتيّة الساعة صفة كيانوية ثاوية في صلب الدازين نفسه وليس اختراعاً تقنياً مصطنعاً؛ ومن جهة أخرى، لو لم يكن الدازين ينطوي من نفسه على إمكانية الانشغال بحركة موجود مثل الشمس انشغالاً وجه الطرافة فيه أنّه يقابل "العودة المنتظمة" للأجرام بضرب مخصوص من "الحضور المنتظِر"؛ إنّ زمانية الدازين بما هو موجود يفهم وجود الموجود بوصفه حضوراً - لدى ويقبل على ممكن الوجود بوصفه انتظاراً لـ.. هو ما يؤهّله لتوفير شرط إمكان ظهور "الساعة" كآلة للتوقيت، بل و"قابلية - انكشافها" (Endecktbarkeit) (1926أ:413).

ولكن كيف يتقوّم الزمان العمومي من حيث هو "الزمان المُعرَبُ عنه ضمن الانشغال (die im Besorgen ausgelegte Zeit)" (1926أ:414)؟ - يؤكد هيدغر على الطابع الأداتيّ لهذا الزمان العمومي: إنّه في كلّ مرة "زمان لـ.."، ومن ثمّة هو في كل مرة زمان "مناسب" (geeignet) أو "غير مناسب" (ungeeignet) لفعل شيء ما؛ ذلك يجعل الدازين لا يفهم الزمان، أي لا ينشغل بـه إلاّ بوصفه "زماناً في علاقة مع من - أجل ما (ein Wozu)" ومن ثمة ضمن مستطاع - الوجود الذي من شأن الدازين؛ إنّ "علاقة - من - أجل" التي بها يتقوّم الزمان العمومي ذات خطورة بالغة، وذلك أنّها حسب هيدغر هي التي ألفت في الفقرة 18 (1926أ:87) معنى المدلولية (die Bedeutsamkeit) التي هي قوام عالمية العالم (1926أ:414).

إنّ بنية الزمان العمومي (1926أ:414) مستمدّة إذن من طابع العالمية التي يتقوّم بها هذا الزمان. ونحن رأينا في الفقرة 18 من الوجود والزمان كيف أنّ الدازين اليومي يتحرّك ضمن سياق أداتيّ مؤلف من جملة من العلائق الرابطة بين الموجودات - تحت - اليد، وأنّ جملة تلك العلائق تؤلف بنية العالم أو عالمية العالم، أي حقل المدلولية الذي يجد فيه الدازين سبل فهم الموجود (1926أ:87). إنّ الجديد هنا هو بيان كيف أنّ الزمان العمومي يوفر البنية العلائقيّة نفسها التي وفرتها المدلولية: إنّه دائما "زمان في علاقة" مع "من - أجل ما"؛ فإذا أخذنا هذا الزمان العمومي بوصفه علاقة معمّمة انكشف لنا في شكل أفق جامع هو أفق العالم. بذلك يتوضّح لنا معنى عبارة "زمان العالم": إنّها لا تعني زمان الطبيعة بمفهومه التقليدي، وانما الزمان العمومي الذي يؤلف عالمية العالم من حيث أنّ هذا العالم خاصية كيانوية للدازين وليس موجوداً قائماً. إنّ الزمان العمومي هو "زمان العالم" ليس لأنّه موجود داخل العالم كأيّ موجود قائم، وانما من أجل أنّه خاصية تنتمي إلى بنية العالم الذي يؤلف معنى الدازين بوصفه أوّلاً وقبل كل شيئ "وجوداً - في - العالم".

وهكذا نخلص إلى التحديد البنيوي الأتمّ لمفهوم الزمان العمومي: إنّه زمان "موقوت (datierbar)، ذو مُدَدٍ (gespannt)، عمومي، ومن حيث أنّ بنيته هي هذه البنية، هو ينتمي إلى العالم نفسه" (1926أ:414).

- إنّ علينا الآن أن نجيب عن هذا السؤال: ما هي المنزلة الكيانوية لمسألة "قيس الزمان"(die Zeitmessung) التي يقوم عليها التصوّر السائد للزمان؟ (1926أ:415 - 418). فإنّ الدازين اليومي لا ينفكّ يحدّق بالزمان من طريق الساعة وهو لا يعرف من معنى للزمان إلاّ وهو مقيس. إنّ خطّة هيدغر في بيان المنزلة الكيانوية لظاهرة قيس الزمان تتمثّل في استيضاح قيس الزمان لا بوصفه مشكلاً تقنياً بل من جهة ما هو ظاهرة كيانوية خاصة بالدازين ومن ثمة تجد في نمط وجوده العياني شرط إمكانها. إنّ أساس قيس الزمان هو تجذير عملية تعميم الزمان بنقلها من مستوى الساعة الطبيعية للشمس إلى ساعة تقنية من غير المساس بطبيعة الأساس الكيانوي للزمان العمومي، نعني أنّه مؤسّس على معنى الوجود - تحت - اليد بعامة. وهكذا يفهم هيدغر عملية "قيس الزمان" بوصفها لا تعدو أن تكون سوى "التعميم الصريح للزمان المنشغَل به"، ومن ثمّة فإنّ المطلوب قد أصبح هذا: أن نبيّن أنّ قيس الزمان "متأسّس" ضمن زمانية الدازين، وأن نحدّد نوع التزمّن الذي من شأنه (1926أ:415).

إنّ الساعة هي "ما يمكن من حساب - الزمان العمومي" (1926أ:415)، وذلك يعني أنّها تتأسّس ضمن نمط من زمانية الدازين هوزمان الانشغال، وذلك من حيث أنّ ما هو "عمومي" انما يستمدّ شرط إمكانه من "انفتاح الهُنا" (die Erschlossenheit des Da) الذي من شأن الدازين بما هو وجود - في - العالم.

هذا الإقرار جعل هيدغر يتجرّأ على هكذا تساؤل :" أين هو إذن الزمان الذي نقرأه بوجه ما مباشرةً على ''ساعة الشمس'' ولكن أيضا على كلّ ساعة جيب؟ [بل] ماذا تعني قراءة الوقت؟(Zeitablesung)" (1926أ:415).

إنّ قصد هيدغر هوالتنبيه إلى أنّ الزمان المقيس لا وجود له بذاته، بل هو مفعول كيانوي لزمانية الدازين. وذلك يعني أنّ قراءة الساعة ليست في أساسها مشكلاً تقنياً أو حسابياً، أي ليست تعقباً نظرياً مجرّداً لحركة رقاص الساعة، وانما هو موقف زماني نابع من الدازين الذي هو موجود لا يحتسب الزمان إلاّ بقدر ما يهب لنفسه الزمان. لذلك يفترض هيدغر أنّ كلّ قراءة للوقت على الساعة لا تعني في الواقع سوى القول جهراً أو سرّاً "الساعة الآنَ كذا"؛ وبقوله "الآن" في كل مرة يهب الدازين لنفسه زماناً ما: "إنّ التوجّه المحدّق إلى الساعة قِبلة الزمان انما هو في ماهيته قول - الآنَ (sagen - ein Jetzt)" (1926أ:416).

ولكن ما معنى "قول - الآنَ"؟ - إنّ قول - الآنَ ليس مجرّد تسجيل نظري للآن الحاضر، بل هو "تفسير" للآن بوصفه ضرباً من "الإحضار" الذي يتوفر على كلّ خصائص الزمان العمومي من "موقوتية" و"تمدّد" (أي التألف من مُدَدٍ منفصلة) (Gespanntheit) و"عمومية" و"عالمية"؛ إنّه إحضار هو في نفس الوقت "انتظار" (Gewärtigen) لما سيأتي و"احتفاظ" (Behalten) بما مضى (1926أ:416). وهكذا يصبح تأوّل هيدغر لظاهرة القيس أكثر وضوحاً: إنّ القيس لا يعدو أن يكون تحديداً لـ"كم - من - مرّة (oft - das Wie)" كان ثمّة "شهود (Anwesenheit)" لمقياس الساعة، وذلك أنّ "القيس يتقوّم زمانياً ضمن استحضار (Gegenwärtigen) المقياس المشهود ضمن الامتداد المشهود" (1926أ:417). ومعنى الاستحضار هنا هو فهم مقياس الساعة ومن ثمة فهم الزمان العمومي انطلاقاً من معنى وجود الموجود بوصفه قائم - الوجود، أي موجوداً "خلواً من التغيّر" (die Unveränderung)، وقابلاً للإحضار في كل مرة، وذلك يعني قابلاً لأن يُفهم على جهة الآن. وهكذا فقيس الزمان هو عملية تتمّ ضمن تعميم للزمان بوصفه "الآنَ" القابل لأن يُلاقى دوماً ومن قبل كل واحد من الناس؛ وهو آن يظهر أول الأمر غالباً في شكل "كثرة من الآنات القائمة - الوجود" (1926أ:417).

بيد أنّ فهم الزمان المقيس بوصفه جملة من الآنات القائمة - الوجود انما يثير العلاقة المشكلة دوماً بين الزمان والمكان: فالقائم - الوجود يوجد دوماً في مكان معيّن، وذلك أنّ قيس الزمان لا يصبح مقاساً لكلّ الناس إلاّ إذا كان هناك مقياس قائم - الوجود في موضع بعينه. من أجل رفع هذه الصعوبة ينبّهنا هيدغر إلى أنّ ارتباط الدازين بالمكان ليس مشكلاً مكانياً بل هو موقف مؤسّس على الزمانية. فإنّ طبيعة وجود الدازين بوصفه عناية ومن ثمة بوصفه زمانية هو ما يمكّنه من "استكشاف - المكان" (die Raumerschließung) وذلك بخاصة من طريق نمط معيّن من الانشغال بالزمان هو التوقيت. إنّ المكان انما هو مستعمل بذلك سلفاً ضمن مطلب متعلق بالزمان المنشغل به، فهو موزّع دوماً بين "هناك مكشوف عنه" و"هنا من جنس الدازين" (1926أ:417). إنّ قيس الزمان ليس إضفاء للطابع المكاني على الزمان بسبب أنّه مقيس بواسطة الأعداد والعلاقات المكانية، وانما هو في كل مرة متأسّس على عمليّة "إحضار (Gegenwärtigung) مخصوص" للآن القائم - الوجود (1926أ:418).

- وهكذا نخلص إلى الإجابة عن السؤال الأهمّ في هذا المستوى من البحث، ألا وهو: بأيّ وجه يبدو جهاز الذات والموضوع غير صالح للإيفاء بتبيان أصيل لمعنى الزمان العمومي من حيث هوزمان العالم؟ (1926أ:419 - 420).

يصوغ هيدغر أطروحته كالتالي: إنّ الزمان "الذي فيه" يوجد الموجود داخل العالم لا هو "موضوعي" ولا هو "ذاتي" بل هو "أكثر موضوعية" من أيّ موضوع ممكن و"أكثر ذاتية" من أيّ ذات ممكنة، وذلك لأنّه "سابق" على كلّ ذاتية وموضوعية (1926أ:419).

ما هو سند هذه الأطروحة؟ - هذا السند هو أنّ هيدغر لا يفهم من معنى "الموضوع" أو معنى "الذات" إلاّ معنى "الموجود - القائم" (das Vorhandensein)، فالموضوع هو عنده "الوجود - القائم - في - ذاته (sein - vorhanden - sich - das An) الذي من شأن الموجود الملاقي داخل العالم"، أمّا الذات فهي "الوجود - القائم (das Vorhandensein) والوقوع (Vorkommen) ضمن ذات ما" (1926أ:419).

بذلك نفهم مقصد هيدغر من أنّ زمان - العالم هو أكثر موضوعية من أيّ موضوع ممكن، مثلما هو أكثر ذاتية من أيّ ذات ممكنة: فزمان - العالم أكثر موضوعية من كل موضوع في معنى أنّ زمان العالم ليس كامناً فقط في طبيعة ذات عارفة كما كان يرى كانط، بل هو موجود بعدُ في أفق العالم الذي ينشغل به الدازين البدائي من حيث هو أوّلاً وعلى الأغلب دازين عياني ويومي؛ إنّ زمان العالم زمان عمومي أي مفتوح ومطروح بعدُ دوماً في سماء الدازين وذلك في شكل ساعة طبيعية تصبغ الموجودات بضرب من الموقوتية المباشرة؛ إنّ زمان العالم ليس موضوعاً يُنشأ في لحظة ما، بل هو يكون دوماً قد "تموضع" (objiciert) بواسطة انفتاح العالم الذي من شأن الدازين أي صار ملقى به في أفق الدازين اليومي. كذلك فإنّ زمان العالم أكثر ذاتية من أيّ ذات (Subjekt)، في معنى أنّ زمان العالم هذا هو مقوّم أساسيّ لنمط "الهُوية" (die Selbstheit) التي من شأن الدازين، والتي رأينا أنّها لا تقف عند معنى القيمومة التي تشدّ مفهوم الذات بل تختصّ بنحو من الوجود هو العناية بالوجود في العالم. إنّ فهم وجود "الهُو" العياني للدازين بوصفه في ماهيته "عناية" هو ما يجعل زمان العالم أكثر ذاتية من كل ذات، وذلك أنّه أكثر تجذّراً في ضرب الهوية التي من شأن الدازين. إنّ هُوية الدازين عناية ومن ثمة زمانية، في حين أنّ ذاتية الذات انما تستمدّ من معنى الوجود - القائم قوامها الخاص.

إنّ المطلوب ليس أن نجعل زمان العالم "يتبخّر" (verflüchtigt) في الذات ولا أن نجعله "يتشيّؤ" (verdindlicht) في الموضوع، بل أن نحاول أن نفهم "كيف يتصوّر الدازين ''الزمان'' [تصوّراً] نظرياً وذلك انطلاقاً من فهم - الزمان الأقرب إليه"، ولكن بخاصة "بأيّ وجه يحجب مفهوم الزمان هذا وهيمنته عليه إمكانية أن يفهم ما هو معنيّ فيه (Gemeinte) من طريق الزمان الأصليّ، وذلك يعني بوصفه زمانية" (1926أ:420). إنّ القصد من ذلك هو أخذ مسألة الوجود - داخل - الزمان (die Innerzeitigkeit) منطلقاً "لإيضاح نشوء مفهوم الزمان العامي" (1926أ:420).

3-4- الهُو اليومي والمفهوم العامي للزمان:

يبدو أنّ هيدغر قد اتّبع في إيضاح نشوء المفهوم العامي للزمان كما يبسطه في الفقرة 80 من الوجود والزمان خطوتين أساسيتين: أوّلاً بيان أنّ المفهوم العامي للزمان هو "زمان - الآن" (die Jetzt - Zeit) (1926أ:420 - 421)؛ وثانياً التكشيف عن المفعولين الكيانويين المقوّمين للمفهوم العامي للزمان، وهما "التسطيح" (die Nivellierung) و"التعتيم" (die Verdeckung) (1926أ:422 - 428). ونحن نقصد إلى الفحص عن هذين المطلبين.

- من أجل بيان المفهوم العامي للزمان بدأ هيدغر برسم مفهوم "الاستحضار" (das Gegenwärtigen) بوصفه قطب الرحى في تدبير الانشغال اليومي بالزمان وذلك من جهة ما هو زمان عمومي (1926أ:420 - 421). واللافت للنظر في ذلك هو أنّ هيدغر قد بنى الصعوبة التي يثيرها تعريف المفهوم العامي للزمان بوصفها صعوبة صادرة من نمط سلوك الدازين اليومي وليس من أيّ تصوّر فيزيائي له. إنّ نمط وجود الدازين بوصفه متأسّساً على انفتاح العالم، وعلى الهنا في العالم هو الذي يجعل الزمان اليومي المنشغل به زماناً عمومياً. والزمان العمومي هو الزمان الذي فيه يحتسب الدازين الزمانَ ويتوجّه قبلته بوصفه زماناً مقيساً بالساعات أي زماناً متدبَّراً بواسطة الوجود - تحت - اليد ومن أجله. التوجّه قبلة الزمان هو سلوك يجد في استعمال الساعة مقامه. أمّا احتساب الزمان فهو تعقب مواضع رقاص الساعة واستحضارها في كل مرة. ومن أجل أنّ هذا الاستحضار وجديّ فهو يتقوّم بواسطة تواشج داخلي مع الاحتفاظ والانتظار: "إنّ هذا الاستحضار يتزمّن ضمن وحدة الأوجاد التي من شأن احتفاظٍ منتظِر" (1926أ:420). إنّ الدازين يحتفظ بـ"المرة الفارطة" بواسطة استحضار الآن الذي فات، وذلك يعني أنّه "مفتوح وهو يقول - الآنَ تلقاء أفق القبْل (Früher)، وذلك يعني تلقاء الآن - الذي - لم - يعد - موجوداً"؛ كذلك هو ينتظر "إذن" بواسطة استحضار الآن الذي لم يحن بعدُ، وذلك يعني من جهة الوجود أنّه "مفتوح وهو يقول - الآنَ على أفق البَعْد (Später)، وذلك يعني تلقاء الآن - الذي - ليس - بعدُ" (1926أ:421).

ليس الزمان اليومي إذن سوى استحضار الآن بحسب كونه موجوداً أو لم يعد موجوداً أو ليس بعدُ موجوداً. واستحضار الآن بتعقب مواضع رقاص الساعة هو معنى حساب الزمان. من أجل ذلك يعرّف هيدغر الزمان اليومي بأنّه الزمان "المعدود (das Gezählte)" على أساس استحضار الآن الذي يبلغه رقاص الساعة طبقاً لحركته المنتظمة، وذلك في تواشج صارم مع الاحتفاظ بالآن الذي كان قبلُ وانتظار الآن الذي ليس بعدُ (1926أ:421).

ولكن ألا يستعيد هيدغر هنا المفهوم التقليدي للزمان كما يجد في الرابعة من طبيعيات أرسطو مرجعه الغالب؟ - أجل إنّ هيدغر يعترف دون مواربة بأنّ تأويله للزمان العامي "ليس شيئاً آخر سوى التفسير الكيانوي - الانطولوجي للتعريف الذي أعطاه أرسطوعن الزمان: [..(82)] ''إنّ ما هو الزمان تخصيصاً هو المعدود بحسب الحركة الملاقية في أفق القبل والبعد''(83)" (1926أ:421).

ومعنى التفسير الكيانوي - الانطولوجي هنا هو بيان نمط فهم الوجود الذي يسند هذا التعريف للزمان، فكيف يتمّ الأمر لدى أرسطو؟ حسب هيدغر "إنّ تأويله للزمان انما يتحرّك على الأرجح ضمن توجّه الفهم ''الطبيعيّ'' للوجود" (1926أ:421). إنّ هيدغر لا يبيّن في هذا الموضع ما يقصده بالفهم الطبيعي للوجود، لكنّه يحيل على ما سبق أن بيّنه في الفقرة 6 من مقدّمة الوجود والزمان، من أنّ هذه الدلالة ليست سوى أخذ الوجود بوصفه "شهوداً" (Anwesenheit)، وذلك من جهة "أنّ الموجود انما هو ضمن وجوده مدرك بوصفه ''شهودا''، وذلك يعني أنّه مفهوم بالنظر إلى ضرب معيّن من الزمان هو ''الحاضر'' (die ''Gegenwart'')"(1926أ:25). إنّ فهم الموجود بوصفه ما هو حاضر في كل مرة، أي بمصطلح التحليل الكيانوي بوصفه قائم - الوجود (vorhandensein)، انما هو ما يسند التعريف الأرسطي للزمان بأنّ المعدود بحسب حركة الآن قبلاً وبعداً. إنّ الزمان هو الآن المعدود احتفاظاً به في أفق القبل وانتظاراً له في أفق البعد.

أمّا عنصر الطرافة في تأويل هيدغر هنا، فهو يكمن في سعيه إلى بيان كيف أنّ الاستعمال اليومي للساعة هو قد تأسّس انطولوجياً ضمن فهم معيّن للوجود بوصفه حضوراً؛ وذلك أنّ حساب الآنات غير ممكن من دون استحضار الآن بوصفه مدركاً بوصفه آنا مشهوداً أي حاضراً ضمن وجوده. فحركة رقاص الساعة مثلها مثل حركة الأجرام هي حركة آنات معدودة من أجل أنّها تكرّر عين القيمومة في كل مرة. في كل مرة يظهر المعدود في شكل هذا القول: "الآنَ" كذا من الوقت أو "الآنَ - لم - يعدْ - بعدُ" أو "الآن - ليس - بعدُ". وفي كل مرة نحن نفترض أنّ الآنَ يعني انطولوجياً الموجود الحاضر. لذلك يسمّي هيدغر زمان العالم المنشغل به يومياً بواسطة الساعات هو "زمان - الآنَ" (die Zeit - Jetzt) (1926أ:421). ومن حيث أنّ الماضي ليس سوى "الآن - الذي - لم - يعدْ - موجوداً" مثلما أنّ الآتي هو "الآن - الذي - ليس - بعدُ - موجوداً" فإنّ "الزمان انما يبدو للفهم العامي للزمان بوصفه تتابع (eine Folge) الآن ''القائم'' باستمرار ماضياً وقادماً. إنّ الزمان مفهوم بوصفه تعاقباً (ein Nacheinander)، بوصفه ''تيّار''(Fluβ) الآن، بوصفه ''مجرى (Lauf) الزمان''" (1926أ:422).

- كيف يمكن الحكم على هذا الفهم العامي للزمان؟ - يفترض هيدغر أنّ هذا الفهم العامي للزمان لا يكشف عمّا ينطوي عليه من وجاهة إلا إذا فحصنا عنه في ضوء التحديد الكيانوي للزمان اليومي بوصفه "زمان - العالم"، وذلك يعني بوصفه زماناً صادراً من الهيئة الزمانية الوجدية التي من شأن موجود بعينه هو الدازين رأس الأمر في كيانه هو الوجود - في - العالم. ونحن رأينا أنّ زمان - العالم الذي يؤلف دلالة الوجود - في - الزمان الذي يستمدّ منه الدازين اليومي نمط انشغاله بالزمان، انما يتقوّم بخاصيتين حاسمتين، ألا وهما "الموقوتية" (die Datierbarkeit) و"المدلولية" (die

(82) قولة أرسطوباليوناني: الطبيعيات Δ 11،219 ب 1 ومابعدها.
(83) ترجمة هيدغر في الألماني لقولة أرسطو.

Bedeutsamkeit). الموقوتية بمعنى أنّ كلّ زمان هو "زمان صالح لفعل شيء ما"، هو "وقت" موقت؛ والمدلولية في معنى أنّ كل موجود داخل العالم هو على قرينة مع سياق أداتيّ منه يستمدّ دلالته، ومن ثمّة أنّ كلّ "آن" هو في كل مرة "مناسب" أو "غير مناسب" (1926أ:422).

إنّ أطروحة هيدغر في تخريج الحكم على وجاهة الفهم العامي للزمان تتمثل في أنّ هذا الفهم العامي للزمان انما "يُخطئ (fehlt) الموقوتية والمدلولية على حدّ سواء" (1926أ:422) إخطاءً مضاعفاً: فهو من جهة "يعتّم" (verdeckt) على هاتين البنيتين، بحيث لا يترك لهما مجالاً لأنْ "تبرزا للعيان"؛ ومن جهة هو"يسطّح (nivelliert) الهيئة الوجدية الأفقية للزمانية التي عليها تتأسّس موقوتية الآن ومدلوليته"، بحيث تصبح الآنات "مقطوعة" (beschnitten) عن تلك الموقوتية والمدلولية فإذا هي "تصطفّ" (sich reihen an.) فتقدّم الزمان في شكل خطّ متعاقب من الآنات المتجانسة (1926أ:422). أمّا عن وجه التواشج بين آليتيْ الفهم العامي للزمان هاتيْن، فإنّ تسطيح زمان العالم وتحويله إلى زمان خطّي هو وسيلة الفهم العامي للزمان في التعتيم على خاصيتيْ زمان العالم الأساسيتين أي الموقوتية والمدلولية. وهكذا فإنّ علينا أن نستبصر وجه التقابل الذي يصرّفه هيدغر بين زمان العالم والمفهوم العامي للزمان،من جهة، وبين خاصيتيْ زمان العالم أي الموقوتية والمدلولية وآليتيْ الفهم العامي للزمان أي التعتيم والتسطيح، من جهة أخرى.

ما هو معنى التعتيم (die Verdeckung)؟– إنّ ما يدفع الدازين نحو التعتيم عن خصائص زمان العالم هي نزعته اليومية إلى كونه لا ينشغل إلاّ بما يظهر له في أفق انشغاله بالموجود - تحت - اليد والموجود - القائم؛ وفي هذا الأفق لا يظهر الآنات إلاّ على نمط ظهور الموجود المنشغل به، أي على نمط القيمومة (1926أ:422): إنّ الآنات نفسها تظهر بوصفها "قائمة – مع" (mitvorhanden) الموجود، بحيث لا تملك الآنات من دلالة لظهورها سوى مثل هذه العبارة: "الموجود يلاقينا والآن أيضاً (und auch) [يلاقينا]" (1926أ:423). ما هي النتيجة الكيانوية لهذا التوجّه العامي في فهم الزمان في شكل آنات منظور إليها من جهة انطولوجية لا تفهم من معنى وجود الموجود سوى القيمومة؟ - هذه النتيجة هي بالتحديد فقدان هذه النظرة العامية للزمان إلى ما به تستبصر خصائص زمان العالم مثل العالمية والمدلولية والموقوتية، وذلك يعني أنّ هذه الخصائص انما تبقى بالنسبة لها "معتّماً عليها" تعتيماً لا يفعل التوجّه السائد في التخصيص المفهومي للزمان سوى أن يجعله "مرسّخاً أكثر" (noch verfestigt) (1926أ:423).

إنّ التوجّه السائد انما يأخذ الآنات بوصفها نحواً من الموجود - القائم "في الزمان" الذي يمكن أن نشير إليه في كل مرة بعبارة "الآن". ففي كلّ آن هناك آن قائم، بحيث أنّ الآن انما هو مطروح دوماً "بوصفه هوهو(Selbiges als)"، ضمن قيمومة محضة، وذلك بالرغم من أنّ كلّ آن لا ينفكّ يضمحل في إقباله آنٌ وما ينفكّ يقبل في اضمحلاله آنٌ آخر؛ إنّ هو هوية الآن انما هي مستمدّة انطولوجيا من ضرب من "الشهود المستمرّ لذاته" (die ständige Anwesenheit seiner selbst) وذلك من وراء "هذا المتبدّل" (dieses Wechselnde) الذي لا يبقى في آن واحد؛ وفي تأويل هيدغر إنّه انما في أفق هذا الفهم العامي للزمان أتى أفلاطون(84) إلى تعريف الزمان بوصفه "صورة الأبدية" (das Abbild der Ewigkeit) (1926أ:423).

انطلاقاً من هذا التأويل أخذ هيدغر في مناقشة الأطروحة الموجّهة للفهم العامي للزمان، ألا وهي القول بأنّ الزمان "لامتناه" (unendlich)، وذلك بوصفها علامة حاسمة على المكانة المركزية لنزعة "التسطيح" في التفسير السائد للزمان. إنّ فهم الزمان بوصفه جملة من الآنات التي لا تنقطع انما يفترض أنّ هذه الآنات متجانسة، ومن ثمّة أنّه ليس ههنا بداية أونهاية؛ وذلك ليس ممكناً حسب هيدغر إلاّ "على أساس التوجّه قِبلة [ما - هو] - في - ذاته معلّق - في - الهواء من شأن تيّار - من - الآنات قائم - الوجود،

(84) أفلاطون، طيماوس 37 د 5 - 7.

حيث تكون ظاهرة الآن بتمامها معتّماً عليها (verdeckt) بالنظر إلى الموقونية والعالمية والتمدّد والعمومية التي من جنس - الدازين، وأنزلت [إلى رتبة] (herabgesunken) مقطع نكرة" (1926أ:424). التسطيح هو تنزيل الزمان إلى رتبة آنات قائمة تؤلف تيّاراً لا ينقطع بلا بداية ولا نهاية والزعم بأنّ ذلك هو الزمان وأنّه لا متناه.

ولكن ما هو أساس هذا التسطيح لزمان العالم؟ - كما رأينا دائما يفترض هيدغر أنّ كلّ ظاهرة انما تجد في نمط وجود الدازين أساسها الخفي. وتسطيح الزمان لا يشذّ عن هذه القاعدة الانطولوجية. فإنّ الدازين اليومي من حيث هو دوماً منغمس في انشغاله بالموجود داخل العالم من أجل الهروب من الموت ولفت نظره عن أنّ الكيان الأصيل هو وجود - نحو- الموت بوصفه نمط احتمال المستقبل، انما هو في كل مرة يوجد ضمن زمانية غير أصيلة؛ ورأس الأمر في الزمانية غير الأصيلة هو التلفت الحادّ عن "التناهي" الذي يتأسّس عليه معنى الزمانية الأصيلة؛ هذا التلفت عن تناهي الزمان يعزّز نزعة الدازين إلى الأخذ بمذهب لاتناهي الزمان والنظر من خلاله. وهذا اللاتناهي المظنون انما يجد في الطابع اللامائت للهُمْ سياقاً صالحاً (1926أ:424). وهكذا "فإنّ المرء لا يعرف سوى الزمان العمومي، الذي، من حيث هو مسطّح، ينتمي إلى كل واحد وذلك يعني [لا ينتمي] إلى أحد" (1926أ:425).

بيد أنّ ذلك لا يعني أنّ الدازين هو "همْ" ومن ثمّة ليس ينطوي على أيّ احتمال عيني للزمان؛ فالدازين اليومي يعاني من واقعة الموت ومن ثمّة من العناية بالمستقبل على طريقته. إنّه هذا الدازين اليومي يعبّر دوماً عن نمط احتماله للزمان بعبارة "الزمان يمضي" (die Zeit vergeht) أو الوقت يمرّ. إنّ الزمان عنده هو بخاصة زمان يمرّ؛ ولذلك فإنّ نمط احتمال الآتي هو "الانتظار"، انتظار الآن الذي لم يمرّ ولم يمض بعدُ. ولذلك فإنّ هذا الزمان هو دوماً "زمان هارب" (flüchtige Zeit) مبني على "معرفة ''سطحية'' (''flüchtigen'' Wissen) بموتنا": إنّ فهم الزمان بأنّه زمان هارب ماضٍ وبأنّه "مضيٌّ ''في ذاته''" (ein Vergehen ''an sich'')، انما هي طريقة الدازين اليومي والعمومي في التعبير عن "تناهي" زمانية الدازين (1926أ:425). كذلك فإنّ الإقرار بالطابع "اللاارتدادي" (nichtumkehrbares) للزمان هو علامة أخرى حاسمة على أنّ تناهي الزمانية انما هو ثاو في أعماق الفهم العامي للزمان (1926أ:426).

من أجل ذلك لا يجد هيدغر حرجاً في الإقرار بمشروعية الفهم العامي للزمان (1926أ:426)، ولكن على نحويبيّن في نفس الوقت طبيعة الحقّ الذي يعود للفهم العامي للزمان وحدوده. فهذا الفهم له "حقّ طبيعي" في أن يظهر مادام نابعاً من نمط وجود الدازين اليومي وليس أمراً نظرياً مصطنعاً. لكنّ هذا الحقّ ليس له من صلاحية إلاّ داخل أفق الفهم الانطولوجي الذي جعله ممكناً، أي داخل فهم لوجود الموجود بوصفه قيمومة، وهو الفهم المسيطر في نطاق اليومي.فإذا ادّعى هذا الفهم التوفر على المفهوم "الحقيقي" للزمان فقد خرج عن صلاحيته وصار مزعماً نظرياً فحسب (1926أ:426).

خاتمة:

من أجل بيان الحدود التي لا يمكن للفهم العامي للزمان أن يتخطاها عمد هيدغر في خاتمة الفقرة 81 إلى إقامة تقابل حادّ بين المفهوم العامي للزمان بوصفه نموذجاً عن الزمان غير الأصيل والزمانية الأصلية بوصفه الهيئة الأساسية لما يسمّيه "الزمان الأصلي" (die ursprüngliche Zeit) (1926أ: 426 - 427). وذلك يعني من ناحية منهجية أنّ التأويل الكياني يمكننا من أن "نرى" (sehen) ظاهرتيْ التعتيم والتسطيح التين يقوم عليها الفهم العامي للزمان، ومن أن نكشف عن "مصدر" (die Herkunft) هذا "التعتيم المسطّح" وعن "الضرورة العيانية" التي تحكمه، حتى يمكن لنا في النهاية أن نرسم "حقّ" الفهم العامي للزمان وحدود هذا الحقّ (1926أ:426). أمّا عن عناصر التقابل التي أقامها هيدغر بين الفهم العامي والفهم الأصيل للزمان فهي تعود إلى ثلاثة أمور أساسية. الأمر الأوّل يتعلّق بمدى المرور من فهم إلى آخر: فإذا كان الفهم العامي لا يبلغ الفهم الأصيل بحيث أنّ الزمانية انما تظلّ دونه "موصدة" (unzugänglich)، فإنّ العكس ممكن بحيث أنّ الفهم الأصيل يستطيع أن يدرك الحقّ الطبيعي للمفهوم العامي للزمان بل ويرسم حدوده (1926أ:426). أمّا الأمر الثاني فيهمّ مركز الزمان في الحالتين: فإذا كان مركز الزمان العامي هو الآن الحاضر فإنّ مركز الزمانية الأصيلة هو المستقبل (1926أ:426 - 427). وأمّا الأمر الثالث والأخير فهو أشدّ فائدة: إنّه يبيّن وجوه التقابل العيني بين الفهم العامي والفهم الأصيل للزمان. ووجوه التقابل تعود إلى ثلاثة بحسب عدد أبعاد الزمان. فهناك أوّلاً التقابل من جهة المستقبل: إنّ المستقبل في الفهم العامي هو "آن لم يحن بعدُ"، أمّا في الزمانية الأصيلة فهو "استقبال" وجدي للـ"كانية" في صلب "اللحظة"؛ كذلك فإذا كان الفهم العامي لا يرى في الماضي سوى "الآن الذي مرّ" فإنّ الفهم الأصيل للزمان انما يحتمله بوصفه "كانية" وجدية أي مفتوحة على المستقبل في تواشج اللحظة؛ وأخيرا فإنّه إذا كان الفهم العامي لا يعرف الحاضر إلاّ في شكل آن قائم فإنّ الزمان الأصيل يقدّم الحاضر بوصفه لحظة تولد انطلاقاً من المستقبل على أساس كانية توجد بعدُ في كل مرة (1926أ:427).

الباب الثامن

فلسفة الإله الأخير

الفصل الثامن

هيدغر الثاني ومسألة تاريخ الو -جود:

كيف العبور إلى الفكر ما - بعد - الميتافيزيقي؟

(1927/1938)

"إنّ عصر ''الأنساق'' قد ولى. لكنّ عصر إقامة كينونة الموجود انطلاقاً من حقيقة الوجود لم يحن بعدُ"

هيدغر، إسهامات في الفلسفة (عن العهد) (1938/1936)، الفقرة 1

"أن نحمل إلى اللغة في كل مرة إقبالَ الوجود هذا، الباقي وفي بقائه ينتظر الإنسان، هي القضية الوحيدة للفكر. وإنّه من أجل ذلك إنما يقول المفكّرون الماهويون الهو هو (das Selbe) دوماً. بيد أنّ ذلك لا يعني: المطابق (eicheldas G). أجل، إنّهم لا يقولون ذلك إلاّ لمن قبل بأن يفكّر على إثرهم. إنّ الفكر من جهة ما يتنبّه إلى قدر الوجود، مذكّراً على نحو تاريخاني، هو قد تحالف بعدُ مع اللائق (das Schickliche) الذي هو من جنس القدر. أن نأوي إلى المطابق ذلك ليس بخطير. أمّا أن نجازف في الشقاق من أجل أن نقول الهو هو، فذلك الخطر."

هيدغر (1946أ: 169-170)

"إنّ العهد كان مسؤولاً"

القرآن، سورة الإسراء، 17

تقديم

يبدو أنّ درس صيف 1927 قد شكّل انزياحاً خطيراً في مسيرة هيدغر التي دشّنها بدروس 1919 تحت هدي مفهوم "الحدس الهرمينوطيقي" في مختلف الصيغ التي أخذها، مثل "الهرمينوطيقا الفينومينولوجية" أو "هرمينوطيقا العيانية" أو "هرمينوطيقا الدازين" أو "هرمينوطيقا اللوغوس"..،- وذلك عندما وقف هيدغر على الصعوبة والحدود الداخلية لبرنامج "الانطولوجيا الأساسية" التي رسم ملامحها في مطلع 1926 ضمن "مقدمة" كتاب الوجود والزمان، حيث أثبت في خطة الكتاب، بعد القسم الأول ("التحليل الأساسي التمهيدي للدازين") والقسم الثاني ("الدازين والزمانية")، قسماً ثالثاً بعنوان لافت للنظر - لأنّه بمثابة قلب صريح لعنوان الكتاب -، هو "الزمان والوجود" (1926أ: 39). هذا "القلب" الموعود "انحبس قوله" (versagt) عن مطلوبه بسبب أنّه، حسب تأويل هيدغر الثاني، أراد بلورة "فكر متخلّ عن الذاتية" لكنّه ما زال يعوّل في هكذا مهمة على "اللغة الميتافيزيقا" (Sprache der Metaphysik) (1946أ: 68)، والمقصود بخاصة هو المصطلح "المتعالي" للانطولوجيا الأساسية، بحيث وجد نفسه لم ينتج غير "تأييد" آخر "للذاتية"[1]. منذئذ انخرط هيدغر في معركة "المنعرج" (die Kehre) – وهو مصطلح ظهر منذ درس صيف 1928- على مرحلتين:

1- في مرحلة أولى، أخذ هيدغر يحاول، منذ درس صيف 1927، احتمال صعوبة المنعرج من الداخل، سواء بـ"اشتغال جديد" (neue Ausarbeitung) (1927ج: 1) على مسألة "الزمان والوجود" (القسم الثالث من الجزء الأول من الوجود والزمان)، وذلك من خلال خيط هاد جديد لم يدخل في معجم كتاب الوجود والزمان، نعني مشكل "الاختلاف الانطولوجي" (ontologische Differenz) والمكاسب الهرمينوطيقية الناجمة عن ذلك وخاصة تجذير مسألتيْ "المفارقة" (Tranzsendenz) و"التناهي" (Endlichkeit)، وهو ما مكّنه من بلورة صيغة أكثر صرامة لخطة القلب المنشود هي الانتقال من "زمانية الدازين" (Zeitlichkeit des Daseins) إلى "دهرية الوجود" (es Seinsd Temporalität)؛- أو من طريق نوع من الاستشكال هو من جنس المهمة الثانية التي وعدت بها الفقرة 6 من الوجود والزمان، نعني "مهمة نقض تاريخ الانطولوجيا" (1926أ: 19)، ولكن هذه المرة ليس في شكل "النقض" (Destruktion) أو "المباينة" (Abhebung)، بل في شكل "مجاوزة" (Überwindung) (كما في درس صيف 1927) ولكن بخاصة في شكل "مناظرة" (Auseinandersetzung)(2) (كما منذ درس صيف 1929، ولكن على وجه التحديد في درس 1931/1930). ففي هذين الدرسين، - الأول مناظرة مع أقطاب "المثالية الألمانية" مجتمعين (فيشته وشيلنغ وهيغل) والثاني مناظرة مع فينومينولوجيا الروح حصراً، - والذين تمّا في منطقة أشرنا إليها بعبارة "المنعرج الأول"، لمحنا لدى هيدغر نحوا من النقد الذاتي للانطولوجيا الأساسية ولكن بواسطة التراجع إلى السؤال عن أساس "تاريخ الميتافيزيقا".

2- في مرحلة ثانية بدأت سنة 1936، وجمع قطافها في كتاب إسهامات في الفلسفة (عن العهد) (ilosophie (Vom EreignishBeiträge zur P، استطاع هيدغر "الثاني" (وهذه

(1) را: Pöggeler 1963: 244.

(2) علينا أن نأخذ عبارة "Auseinandersetzung) في معنى "المعركة الحاسمة" (décisive-confrontation)، را: Wisser 1986: 18.

التسمية تأخذ الآن دلالتها الدقيقة) أن ينجز آخر الأمر حركة "المنعرج" المنشود، ولكن هذه المرة في صيغة جديدة، لم تعد تتعلق بالانتقال من أفق "زمانية الدازين" إلى نطاق "دهرية الوجود"، بل بمسألة أكثر أصلية هي العبور من طريق "الانطولوجيا الأساسية"(3) إلى طريق "تاريخ الوجود"، وذلك بواسطة مهمة طريفة تماماً تصبح فيها الفلسفة نمطاً مخصوصاً من الفكر ما – بعد - الميتافيزيقي هو "المناظرة بين البدء الأول والبدء الآخَر" (Auseinandersetzung zwischen dem ersten und dem anderen Anfang)، وحيث يعني "البدء الأول" جملة "تاريخ الميتافيزيقا" من أفلاطون إلى نيتشه، في مقابل "البدء الآخر" الذي يُشار به عندئذ إلى نمط تفكير "لم يعد ميتافيزيقياً"، من أجل أنّه عبر من تراث "السؤال الهادي" (Leitfrage) – "ما هو الموجود؟"- إلى "السؤال الأساسي" (Grundfrage) – "كيف يكون الوجود؟". ههنا صار التفكير ضرباً من "التبيين" بالمعنى الطوبيقي للعبارة الألمانية rterungöEr، أي "الموقعة" (ituations)، موقعة "غير المفكّر فيه" و"غير المُصاغ" (l∝informulé) في موضعه من طوبولوجيا تاريخ الوجود(4).

- ولكن: كيف الإفلات من براديغم الذات؟ أو بأيّ معنى يتسنّى لهيدغر أن يتأوّل المناظرة مع الميتافيزيقا بوصفها "مناظرة مع إمكانية الدازين الخاص" (Auseinandersetzung mit einer Möglichkeit des eigenen Daseins) (1929ب: 344) في كل مرة ؟. – هذان السؤالان متواشجان من الداخل، من حيث أنّهما تعبيران متوازيان عن صعوبة واحدة. إنّ "هرمينوطيقا الدازين" لئن وصفها هيدغر الثاني، ضمن رسالة في الإنسانوية، بكونها "ذلك التفكير الآخر المتخلّي عن الذاتية (ivität verlassenden Denkensktdieses anderen, die Subje)" (1946أ: 68)، فإنّه علينا أن نميّز بين "التخلّي" (Verlassen) و"المنعرج" (die Kehre): إنّ التخلي عن براديغم الذات لا يعني التحرّر من وطأته. ربّ وطأة من اليسير أن نجد أثرها في عنوان الجزء الأول من الوجود والزمان: "تأويل الدازين بوصفه زمانية وتفسير الزمان بوصفه الأفق المتعالي للسؤال عن الوجود" (1926أ: 41). إنّ هيدغر قد أراد التخلي عن الذاتية بواسطة "اللغة الميتافيزيقا" المتعالية التي تسرّبت إليه من "فينومينولوجيا الوعي" الهوسرلية. ولذلك فإنّ الفشل البيوغرافي للمعنى المنهجي "المنعرج" هو انتصار فلسفي للشعور المعاصر بضرورة التحرر من براديغم الوعي والانتقال إلى براديغم اللغة، وذلك يعني عندنا أنّ مشكل "المنعرج" لدى هيدغر ينبغي أن يؤوّل في تواشج جوهري مع مشكل "المنعرج اللغوي" المعاصر، من جهة ما هو مشكل يتعلق بانحسار "اللغة الميتافيزيقا" المتعالية (أي فلسفة الوعي) ولكن عدم التوفّر بعدُ على لغة التفكير "ما بعد المتعالي"، ومن ثم "ما بعد الميتافيزيقي"، لأنّه حقق الانتقال من "السؤال الهادي" عن وجود الموجود إلى "السؤال الأساسي" عن الوجود بقطع النظر عن الموجود (الفصل الثامن).

إنّ علينا أن نسأل: ما معنى أن نتوجّه في "فكر العهد"؟ أو كيف نتفلسف بعد "أن ولّى عصر الأنساق" وقبل أن يحلّ "عصر إقامة كينونة الموجود انطلاقاً من حقيقة الوجود"؟ - هذان السؤالان صادران من معين واحد في صيغتين مختلفتين، هما "المنعرج"، وهي الأشهر، و"اللعبة"، وهي أكثر لطافة. غير أنّهما تندرجان جميعاً في حركة المنعرج "الثاني"، بعد 1936، من الأفق الكيانوي/ المتعالي لمشروع "الانطولوجيا الكيانوية" إلى طوبيقا "تاريخ الوجود" (Geschichte des Seyns)، وهو ما عبّر عنه هيدغر تارة بمسألة "المنعرج من السؤال عن ماهية الحقيقة إلى السؤال عن حقيقة الماهية" (في درس 1937كما /1938) (الفصل التاسع)؛ وطوراً بعبارة "المنعرج في

---

(3) Pöggeler 1963: 249.

(4) Zarader 1990: 113.

العهد" وضمائمه الستّ "الصدى"(der Anklang) و"اللعبة" (das Zuspiel) و"القفزة" (der Sprung) و"التأسيس" (die Gründung) و"المستقبليين" (die Zukünftigen) و"الإله الأخير" (das letzte Gott)، الضميمة الجامعة لها (الفصل العاشر).

ولذلك فقد يمكن الافتراض بأنّ دلالة المنعرج إنما تجد بنيتها اللطيفة ضمن ما عيّنته الفقرة 88 من كتاب إسهامات في الفلسفة (عن العهد) تحت عبارة "اللعبة" (das Zuspiel) (1938/1936: 176)، يعني لعبة "المناظرة بين البدء الأول والبدء الآخر" (Auseinandersetzung des ersten und anderen Anfangs) (نفسه: 186)، لعبة "العبور من السؤال الهادي (ما هو الموجود؟، السؤال عن الموجودية، الوجود) إلى السؤال الأساسي: ما هي حقيقة الوجود؟ (الوجود والوجود هما هوهو وعلى ذلك في الأساس مختلفان)" (نفسه: 171). وهي مهمة لئن نذر لها هيدغر صراحة جملة مناظراته مع "المفكّريين الماهويين" من ما قبل السقراطيين إلى نيتشه من جهة كونهم "يقولون دوماً الهو هو" حسب عبارة رسالة في الإنسانوية، - فهي ما تنفكّ تسري في صمت سواء في تخريج المنعرج في حقيقة الماهية أو ضمائم المنعرج في العهد بوصفه الرافد السري لفكر تاريخ الوجود.

الفصل الثامن

المنعرج الأوّل

من زمانية الدازين إلى دهرية الوجود (**1930**/1927)

"إنّ المرء إذْ يفهم المشروعَ المسمّى في **الوجود والزمان** بوصفه طرحاً متمثّلاً، فهو يأخذه بمثابة إنجاز للذاتية ولا يفكّر فيه، كما يمكن لـ''فهم الوجود'' وحده أن يفكّر فيه ضمن ''التحليلية الكيانوية'' للـ''وجود – في - العالم''، بوصفه الصلة الاكستاطيقية بخلوة الوجود. إنّ التتميم (Nach-vollzug) والاقتفاء (Mit-vollzug) الكافي لهذا التفكير الآخر، المتخلي عن الذاتية، إنما قد تعسّر بلا ريب، من قِبل أنّه، عند نشر ''الوجود والزمان''، قد وقع التحفظ على القسم الثالث من الجزء الأول، ''الزمان والوجود''- قا: ''الوجود والزمان''، ص39). ههنا انعرج الكل على نفسه. إنّ القسم المشكّل قد تُحُفّظ عليه، من أجل أنّ الفكر قد انحبس (tversag) عن القول الكافي لهذا المنعرج ولم يدرك ضالته بمساعدة لغة الميتافيزيقا (Sprache der Metaphysik)."

هيدغر (1946أ: 66-69)

"ينكشف [ممّا سبق أنّ]: المشكل الأساسيّ للميتافيزيقا إنما يتطلّب ضمن تجذيره وتكليله تأويلاً للدازين بوصفه زمانية، انطلاقاً منه قد يجب أن يتوضّح الإمكان الداخليّ لفهم الوجود وبالتالي للانطولوجيا - ولكن ليس من أجل أن تصير هذه الإمكانية الداخلية معلومة لاغير، مفهومة هي لا تكون على الأرجح إلاّ ضمن التحقيق، بمعني ضمن الاشتغال على الإشكالية الأساسية نفسها (..). إنّ هذه الجملة من التأسيس والاشتغال على الانطولوجيا إنما هي الانطولوجيا الأساسية؛ وهي: 1- تحليلية الدازين و2- تحليلية دهرية الوجود. بيد أنّ هذه التحليلية الدهرية إنما هي في نفس الوقت المنعرج (die Kehre)، الذي ضمنه تعود الانطولوجيا ذاتها صراحة إلى الأنطيقا الميتافيزيقية حيث تقبع ضمناً بشكل دائم. إنّ الأمر يتعلّق، من خلال حركيّة التجذير والتكليل، بحمل الانطولوجيا إلى الانقلاب (Umschlag) الكامن فيها. فإنما ههنا يتمّ الانعراج (das Kehren)، وينتهي الأمر إلى الانقلاب ضمن الميتونطولوجيا."

هيدغر (1928ب: 201)

تقديم

لقد اعتاد الشرّاح الاعتماد في تخريج مسألة "المنعرج" على ما صرّح به هيدغر، ضمن **رسالة في الإنسانوية**، من أنّ محاضرة **في ماهية الحقيقة** التي ألقاها منذ سنة 1930 والتي لم تُنشر إلاّ سنة 1943 إنما "تهب استشرافاً معيّناً نحو فكر المنعرج من ''الوجود والزمان'' إلى ''الزمان والوجود''" (1946أ:68-69)؛ لكنّ المتصفح لهذه المقالة، كما هي على صيغة 1943[5]، لا يعثر على طرح صناعيّ ينهض بمشكل الانعراج من الوجود والزمان إلى الزمان والوجود، ولا على مصطلح "المنعرج" نفسه[6]. علاوة على هذه الصعوبة، نحن نجد أنّ رسالة 1962 إلى ريتشاردسن إنما تثير تحيّراً مشابهاً، وذلك عندما تطرح مشكل التأريخ لوقت حدوث المنعرج، وتذهب إلى أنّ المنعرج قد وقع قبل إثارة الحديث عنه لأوّل مرة ضمن **رسالة في الإنسانوية** المنشورة سنة 1947 بعشر سنين، ملمّحاً إلى درس شتاء 1937/ 1938 بوصفه مرجع المنعرج (1962ب: xxiii-xvii؛ ت.ف. 184-189)[7].

فهل يتعلّق الأمر بـ"منعرجين" وليس بمنعرج واحد كما يفترض بعض الشرّاح(8)؟

- إنّه على الرغم من أنّ هيدغر لم يشر إلى انحسار القسم الثالث من الوجود والزمان ضمن نصّ منشور إلاّ في وقت جدُّ متأخّر، ونعني ضمن رسالة في الإنسانويّة (1946 أ: 68-69) فحسب، فإنّ الدّراسات الهيدغريّة باتت على بيّنة اليوم، بفضل ما نُشر من دروس ضمن الطبعة الكاملة، من أنّ انخرام كتاب 1927 إنما كان ينبئ عن تحوّل هو من الطرافة والخطورة بحيث أخرج هيدغر من الأفق المتعالي لتحليليّة الدّازين، وقذف به عنيفاً في دوّامة ضربٍ من الاستشكال جديدٍ. وعلى عكس ما هو مأمول، فإنّ الطبعة الكاملة لم تبسّط مشكل المنعرج بقدر ما زادته تعقيداً وحدّة خاصة. وذلك أنّ دلالة المنعرج قد أخذت تتغيّر شيئاً فشيئاً من معناها السائد، أي معناها البيوغرافي الذي يشير إلى "فشل"(9) مشروع الوجود والزمان، كما توحي بذلك رسالة 1946، حيث يعبّر هيدغر عن المنعرج تارة في معنى "انحباس القول" (Versagen) (1946أ:68)، وطوراً في معنى نحو من "التعثّر" (das Scheitern) (1946أ: 112) – ربّ تشخيص هو أمارة حاسمة على أثر براديغم اللغة(10) على مسألة

(5) ذلك يصحّ على محاضرة **في ماهية الحقيقة** كما نُشرت سنة 1943 وكما تُرجمت إلى الفرنسية، لكنّ الأمر سوف يتغيّر في الطبعة الثانية سنة 1949، حيث يضيف هيدغر "تنبيها" (Anmerkung) يتحدّث فيه صراحة عن مشكل المنعرج (1930/1943/1949: 28-29). ونحن نعثر على نقل فرنسيّ لهذا التنبيه الذي سقط من الترجمة الرسمية لدى: Grondin 1987: 30-31.

(6) Grondin 1987:29-30.

(7) Grondin 1987:21-28، 76.

(8) راجع: Grondin: 1987 94 هامش 6؛ von Herrmann 1989: 49؛ Greisch 1992: 336.

(9) Grondin 1987:81؛ Dastur 1990: 94.

(10) Rorty 1991ب: 97-98.

- عن موقف هوسرل المشار إليه، را: Husserl 1993: 14-47، 15-48. عن فحص خاص عن هذه المسألة:

- Denis Souche-Dagues, « La lecture husserlienne de *Sein und Zeit* », in: Edmund Heusserl,

"المنعرج"(11) - وذلك إلى مشكل بنيوي ثاو في صلب مسألة الوجود نفسها، يكاد ينتصب كالرحى التي تدور حولها كل مباحث هيدغر "الثاني"(12) بعامة(13).

لذلك فإنّ التأوّل - الذّاتيّ(14) الذي ضبطه هيدغر فيما يتعلّق بتوقيت المنعرج، ضمن رسالتيْ 1946 و1962 قد خضع منذ عقدين وحسب توالي نشر مخطوطات هيدغر إلى مراجعة شديدة. أمّا الرهان فهو مزيد التعرّف إلى السياق الدّقيق لهذا التأوّل - الذّاتي، حتّى نعلم وجه الصرامة الذي من شأنه. فإنّه يبدو أنّ المنعرج الذي يحيل عليه هيدغر في رسالة 1946 بوصفه يجد ضمن مقالة في ماهية

Notes sur Heidegger (Paris: Minuit, 1993)pp. 119-152

(11) يقول هيدغر (1946أ: 66-69): " إنّ المرء إذ يفهم المشروعَ المسمّى في **الوجود والزمان** بوصفه طرحاً متمثلاً، فهو يأخذه بمثابة إنجاز للذاتية ولا يفكّر فيه، كما يمكن لـ''فهم الوجود'' وحده أن يفكّر فيه ضمن ''التحليلية الكيانوية'' للـ''وجود-في - العالم''، بوصفه الصلة الاكستاطيقية بخلوة الوجود. إنّ التتميم (Nach-vollzug) والاقتفاء (Mit-vollzug) الكافي لهذا التفكير الآخر، المتخلي عن الذاتية، انما قد تعسّر بلا ريب، من قِبل أنّه، عند نشر ''الوجود والزمان''، وقع التحفظ على القسم الثالث من الجزء الأول، ''الزمان والوجود''.- قا: ''الوجود والزمان''، ص39). ههنا انعرج الكل على نفسه. إنّ القسم المشكّل [لفظة ''المشكّل'' ساقطة في ترجمة مونيي R. Munier الفرنسية] قد تُحُفّظ عليه، من أجل أنّ الفكر قد انحبس (versagt) عن القول الكافي لهذا المنعرج ولم يدرك ضالته بمساعدة لغة الميتافيزيقا (Sprache der Metaphysik)."- انظر بخاصة: Sallis 1970: 191-192.

(12) أثار التمييز الذي افترعه ريتشاردسن (Richardson 1963: 243-245؛ 623-628) بين هيدغر I وهيدغر II حفيظة عديد الباحثين (Haar 1975: 464؛ Schürmann 1982: 28) فأعرضوا عنه. والحال أنّ علينا أن ننتبه إلى أمرين: 1_ من جهة التأوّل الذاتي: أنّ هيدغر نفسه قد وجد أنّ "التمييز بين ''هيدغر I'' و''هيدغر II'' مبرَّر (berechtigt) فقط شريطة التنبّه دوماً إلى أنّه: انطلاقاً ممّا هو مفكّر فيه تحت I فحسب انما يصبح ما يدعو إلى التفكير تحت II مولوجاً إليه. لكنّ I لا يصبح ممكناً إلا إذا كان متضمّناً في II." (1962ب: xxiii؛ ت.ف.ص 180. و2- من جهة الطابع ***الإنجازي*** لذلك التمييز: حيث أنّه من اللافت للنظر أنّ الباحثين (مثل ميشال هار) الذين يرفضون التمييز بين هيدغر أول وهيدغر ثان هم ليس فقط يحتفظون بمصطلح "المنعرج"، مما يصبغ رفضهم ببعض الغموض، بل هو ينقادون من ناحية تنفيذية إلى استعمال عبارة مثل "هيدغر الأخير" و"هيدغر قبل-الأخير" (Haar 1975: 482،475).

(13) بل قد يبدو المنعرج – متى أخذ في معنى "أزمة" الإنسانوية الغربية، أي بوصفه "منعرجاً معاصراً"- في مظهر تجربة خاصة بـ"جيل" من المفكرين الذين يتكلمون "لغة الأنظمة الحقبية غير الإنسانية"، يضم هيدغر إلى جانب ماركس ونيتشه. وهذا هو رأي باحث في الهيدغريات قدير مثل شورمان. را: Schürmann 1982: 59،47-70،61.

(14) عن خطورة "التأوّل-الذاتي" الهيدغري من حيث أنّه ينطوي هو نفسه على "عنف" داخلي، را: Schürmann 1982: 182،هامش 3.

الحقيقة بعض الاستشراف له ،أي ما كان يشير إليه مصطلح المنعرج كما صيغ في عهد الانطولوجيا الأساسية (القسم الثالث الموعود من كتاب 1927 ودرس صيف 1928) ليس هو نفسه المنعرج المشار إليه في رسالة 1962 بوصفه يجد في درس 1937/ 1938 تعبيراً خاصاً عنه، بل هو مباعد له في دلالته أشدّ المباعدة(15).

- لا ريب أنّ مشكل المنعرج إنما يضرب بجذوره إلى بنية الوجود والزمان نفسه: إنّه ثاوٍ بعدُ في ما وعد به القسم الثالث من الجزء الأوّل من كتاب 1927 من انقلاب طريف من الوجود والزمان إلى الزمان والوجود (1962ب: xvii؛ ت.ف. 185)(16). فليس من الصدفة أنّ هيدغر لا يثير مسألة المنعرج في رسالتيْ 1947 و1962 إلا ويصوغها صيغة تتعلق بالانتقال من الوجود والزمان إلى الزمان والوجود (1946 أ: 68-69؛ 1962 ب: xviii-xvii؛ت.ف. 185). ويبدو أنّ الأمر قد بات يتعلّق منذ درس صيف 1927، الذي عُدّ من قبل هيدغر نفسه نحواً من "الاشتغال الجديد على القسم الثالث من الجزء الأوّل من الوجود والزمان"(17) (1927ب: 1؛ وكذلك: 1926 أ: 41)، ولكن بخاصة ضمن درس صيف 1928، الذي نعثر فيه على أوّل صياغة صريحة لمصطلح "المنعرج" (die eKehr)، بما يمكن اعتباره بعدُ هو المقصود من المنعرج في عهد مشروع "الانطولوجيا الأساسية"، حيث يدلّ على الانعطاف من "تحليلية الدازين" إلى "تحليلية دهرية الوجود" (Analytik der des SeinstTemporalitä) (1928ب:201)(18).

- بيد أنّ الطبعة الكاملة إنما توفّر اليوم عناصر أكثر خطورة من أجل الوقوف على ما تنطوي عليه تنبيهات هيدغر ضمن رسالتيْ 1946 و1962 من غموض والتباس: ورأس هذه العناصر الخطيرة ينبغي أن نضع أوّلاً مخطوط إسهامات في الفلسفة (في العَهد)(19)، التي اشتغل عليها هيدغر بداية من 1936 وفرغ منها سنة 1937، باستثناء الفقرات 257- 258 التي أضيفت سنة 1938(20)؛ وثانياً درس 1937/ 1938 مسائل أساسية في الفلسفة. ''مشاكل'' مختارة من ''المنطق''(21)، وهو درس وجه الأهمية فيه ليس فقط في كونه قد ذكره هيدغر في رسالة 1962 إلى ريتشاردسن بوصفه هو مرجع المنعرج (1962ب: ixxii-xvii)، بل هو في نفسه، حسب شارح كبير في حجم فون هرمان ومحقق مخطوط 1936/ 1938، بمثابة "امتداد جوهري" لما جاء ضمن إسهامات في الفلسفة(22). أمّا مكمن

---

(15) را: von Herrmann 1989: 49.

(16) Sheehan 1984: 48.

(17) الإشارة هي (1927ج: 1):

« Neue Ausarbeitung des 3. Abschnitts des I. Teiles von ''Sein und Zeit'' »

(18) Sheehan 1984:48- 49؛ Grondin 1987: 74-75؛ von Herrmann 1989: 49.

(19) العنوان في الألماني هو:

- *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*

(20) von Herrmann 1989: 47.

(21) العنوان في الألماني هو:

- *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte ''Probleme'' der ''Logik''*

(22) von Herrmann 1989: 48.

الخطورة في هذين النصّين الذين يجعلان من سنة 1936 تاريخاً لافتاً للنظر(23)، فهو أنّهما ليس فقط ينطويان على صياغة صريحة لمصطلح "المنعرج" (1938/1936: § 255؛ 1938/1937: 46-47)، كما هو حال درس صيف 1928 من قبلُ، بل بخاصة كونهما يطرحان مشكل المنعرج طرحاً مستحدثاً تماماً: إنّ المنعرج لم يعد يعني، كما هو الأمر في أفق الانطولوجيا الأساسية، ذلك الانعراج المأمول من زمانية الدازين إلى دهرية الوجود(24)، بل أخذ في الإشارة إلى نحو طريف من "العبور (der Übergang) إلى البدء الآخر" (1938/1936: § 89) الذي يقبع ما وراء سلطان "البدء الأوّل" الذي أخذ اسم الميتافيزيقا (نفسه: §§ 86-87)؛ وبعبارة درس 1937/ 1938 إنّه المنعرج الذي كان من المفترض أن يتمّ في أفق محاضرة 1930 في ماهية الحقيقة (1949:28/1943/1930-29)، من السؤال عن ماهية الحقيقة إلى السؤال عن حقيقة الماهية، وحيث "تنعرج مسألة الحقيقة – من جهة ما تُساءل بوصفها مسألة أساسية - في ذات نفسها ضد نفسها" (1938/1937: 47). وبعبارة طريفة أطلقها غرايش، إنما الأمر يتعلق بضرب من "ما – بعد - منعرج جديد "(kehre-ta new pos)(25)، هو عبارة عن فكّ ارتباط حاسم بين تفكير يعوّل على "فهم النفس" (compréhension de soi) في تخريج "مفهومية" الوجود وتفكير أخذ يسائل "الحقيقة" بوصفها الأصل الجذري لإمكانية التفكير في الوجود(26).

وبعامة نحن نستطيع بذلك أن نميّز في معنى المنعرج لدى هيدغر "الثاني" بين دلالتين مختلفتين ولكن غير منفصلتين: دلالة ذات طبيعة منهجيّة، كان هيدغر قد خطّط لها بنفسه لدن بناء مسائل كتاب الوجود والزمان سنة 1926 بناء "متعالياً"(27)، في نحو من المعاودة المجدّرة لحركة "الثورة الكوبرنيكية"(28) الكانطية، وظلّ يفكّر بها أثناء الدروس القريبة كما هو الحال في درسيْ صيف 1927 وصيف 1928؛ ودلالة إشكالية، لأنّها تنبع من نمط إشكال الوجود نفسه، سمّاها هيدغر ضمن مخطوط إسهامات في الفلسفة تسمية طريفة هي "المنعرج في العَهد" (im Ereignisedie Kehr) (1938/1936: § 255)، بوصفه هذه المرّة مظهراً داخلياً مقوّماً لما يسمّيه هيدغر في نفس المخطوط باسم "تاريخ الوُجُود" (die Geschichte des Seyns) (نفسه: § 57)، وهو ما حمله سنة 1949 على عقد محاضرة تحت عنوان المنعرج، صرفها إلى النهوض بتأويل أساسيّ لظاهرة المنعرج بوصفها ظاهرة تتخطّى في ماهيتها مستوى الضرورة المنهجية أو الواقعة البيوغرافية، وذلك أنّ المنعرج إنما هو في قراره "منعرج نسيان الوجود" (nsiDie Kehre der Vergessenheit des Se) نفسه (1949هـ:71 ؛ت.ف. 147). وإنّه انطلاقاً من هذا المستوى الجديد، حيث بات هيدغر يفكّر في نطاق تواز طريف بين المعنى ما – بعد - الميتافيزيقي للوجود بوصفه "عَهداً" (Ereignis) ومعناه

---

(23) Pöggeler 1959: 297؛ Greisch 1992: 321.

(24) Gillespie 1989: 40.

(25) Greisch 1992: 332.

(26) Sallis 1986: 256 و160.

(27) را: Pöggeler 1959: 282.

(28) وهو ما يجعل من المنعرج الأول عبارة عن "ثورة كوبرنيكية" مقلوبة. را: Wiehl 1984: 273؛ Schürmann 1982: 86 وما بعدها.

الميتافيزيقي الأخير الذي يعبّر عن أعتى شكل من نسيان الوجود في عصر التقنية بوصفه "قشتال" (Gestell)، إنما خاض هيدغر محاضرة 1962 متجشّماً مرة أخرى محنة المنعرج من الوجود والزمان إلى الزمان والوجود. وإنّه لذلك علينا أن نأخذ "المنعرج" بوصفه "حركة تفكير" وليس "قلباً جدلياً" لطرح سابق(29) أو تخلياً عن السؤال الأساسي للوجود والزمان كأنّ الأمر يتعلق بـ"مجرّد قلب ميتافيزيقي" (ngduysische Wenhmetap)(30).

إنّ السؤال الهادي ضمن المنعرج المنهجيّ الذي خطّط له منذ 1926 هو التالي: كيف يمكن الانعراج من "زمانية" (Zeitlichkeit) الدازين إلى "دهرية" (Temporalität) الوجود؟(31)؛ أمّا السؤال الناظم للدلالة الإشكالية من المنعرج الذي دشّنه هيدغر انطلاقاً من سنة 1936 فهو: بأيّ معنى يكون المنعرج جزء مقوّما لظاهرة تاريخ الوجود نفسه؟ وإنّ الفرق الجوهريّ بين دلالتيْ المنعرج هاتين إنما يكمن في كون المنعرج الأوّل(32) قد فُكّر فيه ضمن نطاق مشروع الانطولوجيا الأساسية، التي لم تستطع أن تتخطى لغة تحليلية الدازين حيث انكشف من بعدُ أنّها ما تزال تعاني من رواسب غليظة من لغة الميتافيزيقا (الطابع المتعالي للسؤال)، في حين أنّ المنعرج الثاني إنما قد طُرح ضمن أفق تاريخ الوجود(33) (حيث يتخذ السؤال طابعا طوبولوجيا)، وذلك بوصفه الباب الأصيل للنهوض بمطلب العبور من البدء الأوّل الذي يؤلّفه تاريخ الميتافيزيقا إلى البدء الآخر الذي يهب فكر العَهد إمكانه الأصلي(34). إنّ هيدغر قد انتقل من منعرج خطّط له ضمن الفكر المتعالي الذي ما يزال ينظر إلى الوجود نظرة "أفقية" إلى منعرج يتّخذ من فكر العَهد، أي من الفكر(35) "ما – بعد - الميتافيزيقي" مقاماً له.

إنّ وجه الصعوبة هنا هو في استبصار هذين الأمرين: من جهة، أنّ المنعرج ليس تخلياً عن جهة نظر الوجود والزمان، ومن جهة، أنّ المنعرج هو "قفزة" خارج ميدان الانطولوجيا الأساسية لأنّها ما تزال تتكلم "اللغة الميتافيزيقا". لذلك حقيق علينا أن نعتبر أنّ كتابات هيدغر الثاني هي تفكير "في حركة المنعرج" (ersalevin the movement of r) وليس تفكيراً "بعد المنعرج"،- "فإنّ لذو دلالة – كما يقول جون ساليس – أنّ هيدغر لا يتكلم عن التفكير بعد المنعرج (after the reversal)، بل، بدلاً من ذلك، عن فكر الـمنعرج (ing of reversalkthin)."(36)

---

(29) Gadamer 1973: 178.

(30) Sinha 1989: 107.

(31) Schürmann 1982: 251.

(32) "الأول" أو "المبتدئ" أو "الوليد" (incipient) حسب عبارة دفيد فرال كرال.ر ا: Krell 1991: 287.

(33) ر ا: Pöggeler 1989: 28-29.

(34) von Herrmann 1989: 49 وما بعدها.

(35) حسب شورمان، قد يمكن تلخيص "المنعرج" في انتقال نكتة الإشكال من "الدازين" إلى "الفكر" أو من "الوجود-هنا" (l'être-là) إلى "الأثر" (l'oeuvre)، ر ا: Schürmann 1982: 174، 75.

(36) Sallis 1970: 202-203.

ونحن لن ندرس في هذا الموضع إلاّ الصيغة الأولى من المنعرج، أي المنعرج في أفق الأنطولوجيا الأساسية أو من زمانية الدازين إلى دهرية الوجود؛ أمّا الصيغة الثانية من المنعرج، نعني المنعرج في عهد تاريخ الوجود أو العبور من البدء الأوّل إلى البدء الآخر، فنحن تاركوه إلى موضعه من البحث.

أمّا مطالب هذا الفصل فنستجمعها في العناصر التالية:

1- نشوء "إشكالية الدهرية" وملامح الخروج من أفق "زمانية الدازين" إلى "دهرية الوجود" (1925/ 1926)؛

2- الصيغة الأولى من "المنعرج" في أفق الانطولوجيا الأساسية (1927/1930)

*****

§1- نشوء "إشكالية الدهرية" وملامح الخروج من أفق "زمانية الدازين" إلى "دهرية الوجود" (1925/1926)؛

1-1- ظهور لفظة "Temporalität" في درس شتاء 1925-1926:

يشير مؤرّخو(37) المتن الهيدغري إلى أنّ أوّل استعمال للفظة Temporalität إنما يعود إلى درس شتاء 1925-1926 (1925-1926: 199)، وبالتحديد إلى حصّة يوم 11 جانفي 1926 من هذا الدّرس(38)، على أنّهم ينبّهون للتوّ إلى أنّ الاصطلاح الدقيق لهذا المفهوم ليس فقط لم يتقرّر قبل الفقرة 5 من مقدّمة الوجود والزمان (1926 أ: 19)، بل لم يأخذ مضمونا مفصّلا إلاّ في درس صيف 1927 (1927ب: §§ 20-22).

ولكن ما هي دلالة هذا التمييز بين ظهور اللفظ وتقرّر المصطلح؟- إنّ المقصود هو أنّ التباين المفهومي بين لفظتيْ Zeitlichkeit وTemporalität إنما هو أمر لم يبدأ في الاشتغال بشكل حاسم إلاّ في سياق مجاوزة أفق تحليلية الدازين. وهو جهد يبدو أنّه قد بدأ ينبجس في واقع الأمر وإنْ بشكل جدّ خافت عندما أخذ هيدغر في استعمال لفظة Temporalität منذ درس شتاء 1925-1926، استعمالاً عاماً تكون الظواهر بموجبه "مخصّصة بواسطة الزمان" (1925-1926: 199) تخصيصاً انطولوجيا أصلياً. وإنّه في سياق اجتهاد حثيث لتمييز الدلالة الأصيلة للزمانيّة (keitchZeitli) عن الفهم "الطبيعيّ وقبل الفلسفيّ" للزمان إنما أتى هيدغر إلى إدراج تمييز لفظيّ بين tlichize وtemporal، أي بين ما يحدث "في-الزمان" (itin der Ze)، وهذا هو شأن قائم - الوجود(inseVorhanden)، وبين ما هو "مخصّص بواسطة الزمان"(durch die Zeit charakterisiert)، وهذا هو شأن الوجود بعامة (1925/ 1926: 199).

---

(37) Sheehan 1984: 45؛ Kisiel 1993: 505.

(38) Sheehan 1984: 45.

يقول هيدغر: "إن الإشكاليّة الكرونولوجيّة، أي التدليل على الزمنية(39) (Temporalität) ضمن سلوكات الدّازين ذاته، ليست لذلك بقابلة للتنفيذ إلاّ متى انعتق المرء قبلاً من هذا المفهوم التقليديّ للزمان" (1925-1926: 205).

على أنّ اللافت للنظر هو أنّ هيدغر لئن زهد، ضمن درس 1925/ 1926، في استعمال اللفظة الألمانيّة zeitlich واستعاض عنها بلفظة دخيلة هي emporalt، فإنّه لم يفعل الأمر نفسه لا إزاء لفظة Zeit ولا إزاء Zeitlichkeit، بل إنّ صفة zeitlich ما تلبث أن تعود إلى الاشتغال. فلفظة Zeit بقيت هي اللفظة الأساسيّة للإيفاء بالمعنى الفلسفيّ للزمان، على خلاف ما سيحدث مثلاً في درس صيف 1927؛ أمّا عن لفظة tZeitlichkei ،فنحن نلاحظ أنّ هيدغر رغم حرصه على تحاشيها طيلة القسم الثاني من درس 1925-1926 وعلى استبدالها بلفظة Temporalität، فإنّه قد انتهى في الفقرة الأخيرة من هذا الدّرس إلى المرادفة بينهما !.– فإنّ معنى الزمنية – Temporalität في درس 1925- 1926 إنما هو تدقيق طريف لدلالة الزمانيّة - Zeitlichkeit وليس خروجاً عنها. فالمقصد هو الكفّ عن فهم "الزمانيّ" (tlichize) كما يظهر من عبارة "في الزمان" (in der Zeit) (1925- 1926: 199)، وذلك من أجل استبصار "الزمني" (temporal) من حيث هو "طابع" أو "بنية" أو "تعيّن" يخصّص ظاهرة ما بدءً بالدّازين نفسه!(40) – إنّ بيت القصيد هنا هو أنّ استعمال هيدغر للفظة Temporalität في درس 1925-1926 ليس حكراً على معنى الوجود، كما سيقتضيه الأمر بدء من "مقدمة" الوجود والزمان، بل هو على الأرجح حكر على الدّازين مثلما يتجلى ذلك في الفقرة 37 من هذا الدّرس(41) (1925-1926: 409)، حيث ينتفي الفرق بين دلالتيْ Zeitlichkeit وTemporalität، أي بين الزمانيّة والزمنية، بوصفهما تشيران إلى وجود الدّازين لا بما هو "وجود-في-الزمان" (-der-Zeit-In sein) وإنما من جهة ما هو "متعيّن" بواسطة "الزمان" (''durch'' die Zeit bestimmt)، بل أكثر من ذلك بوصفه "هو ذاته الزمان" (1925-1926: 409). هذا التعيّن بواسطة الزمان هو "العناية" (die Sorge) بحيث إنّ تعريف الزمانيّة والزمنيّة هو نفسه (1925/1926: 410-413)(42).

وبعامّة فإنّ ظهور عبارة Temporalität في الفقرة 15 من درس شتاء 1925-1926 لا يعني أنّ هيدغر قد أخذ منذئذ في بلورة مسألة "دهريّة الوجود" (Temporalität des Seins)، وذلك أنّه ما يزال في ذلك الموضع يستوضح معنى Temporalität من جهة التعيّن الزمانيّ للدّازين بما هو عناية، وليس رأساً من جهة السؤال عن الوجود بما هو كذلك، أي في اختلافه الانطلوجي عن الموجود. ربّ

---

(39) لقد اخترنا أن نثبت لفظة "الزمنية" مقابلاً للفظة Temporalität، وذلك تمييزاً لفظيّاً واصطلاحياً مؤقتاً عن لفظة "الزمانيّة" التي نستعملها للدلالة على لفظة Zeitlichkeit، عند ترجمة مصطلح هيدغر ضمن درس 1925/1926؛ وذلك أنّ هذا التمييز لم يظهر إلا ضمن درس 1925-1926 هذا، بل لم يكون نسقياً، وذلك أنّه تصرّف هرمينوطيقيّ داخل اصطلاح واحد، ألا وهو محاولة الفصل في معنى الزمان بين دلالته "الطبيعيّة"، أي الزمان من حيث هو ظرف للأحداث، وبين دلالته الفينومينولوجيّة بما هو "بنية" مخصوصة للوجود الذي من شأن الدّازين.إنّ الفرق بين Zeitlichkeit وTemporalität لا يصبح حاسماً إلا في مقدمة **الوجود والزمان**: ها هنا تصبح Temporalität عبارة خاصّة ليس لها مع الزمانيّة من قرابة؛ هذه العبارة هي "دهريّة" الوجود.

(40) Kisiel 1993: 505.

(41) حيث يقول هيدغر (1925-1926: 409) [التشديد من عندنا]: "وفي النهاية فقد تهيّأ لنا بذلك أن نجيب عن السؤال الذي بدأنا به: السؤال عن الطابع الزمانيّ للقول في "العالم"؛ ولكن من حيث يكون القول مفهوماً بوصفه وجوداً للعالم. إنه يحجب السؤال الأساسيّ في نفسه: [السؤال] عن **زمنية** (*Temporalität*) **الدّازين** ذاته بما هو وجود للعالم".

(42) يقول هيدغر (1925-1926: 410-413): "إنّ الزمانيّة (Zeitlichkeit) انما هي أساس إمكانيّة هذه البنى التي من شأن العناية ذاتها [..] - العناية ليست ممكنة إلا فيما توجد، وذلك من جهة ما يكون وجودها هو الزمان ذاته - بوصفه استحضاراً آملاً. على أنّ الاستحضار انما هو المعنى الزمني (temporale Sinn) للوجود لدن العالم؛ [أن يكون] سابقاً نفسه ضمن الوجود - لدن، هذا هو الاستحضار الآمل - زمانيّة معيّنة للزمان، تشكّل وجود الدّازين".

سياق قد جعله في النهاية يتخلى عن هذا الاستحداث ويستعيد استعمال عبارة Zeitlichkeit بوصفها المصطلح المناسب للنهوض بضرب "التزمّن" الخاص بالدّازين.

من أجل ذلك فإنّ علينا أن ننطلق من أنّ الفقرة 5 من الوجود والزمان هي أوّل نصّ يشرع فيه هيدغر في الاشتغال على ما تشير إليه ههنا عبارة "Temporalität des Seins"(1926أ: 19). فما هو المقصود بهذه العبارة؟

1-2- " إشكاليّة الدهريّة" (Temporalität) في مقدمة كتاب الوجود والزمان (1926):

من أجل أن نقف على المنزلة الخطيرة التي من شأن مصطلح Temporalität في إشكاليّة كتاب الوجود والزمان، لابدّ علينا أن نفحص عنها ضمن خطته الأصليّة، وذلك كما يعلن عنها عنوانا الجزأين الذيْن يُفترض أنّهما سيكوّنان معا جملة الكتاب ما أنجز منه وما بقي على سبيل الوعد: فعنوان الجزء الأوّل هو "في تأويل الدّازين من جهة الزمانيّة (ichkeittlZei) وتفسير الزمان بوصفه الأفق المتعالي للسؤال عن الوجود"؛ أمّا عنوان الجزء الثاني فهو "الملامح الأساسيّة لنقض فينومينولوجيّ لتاريخ الأنطولوجيا اهتداءً بإشكاليّة الدّهريّة (alitätorTemp)" (1926أ: 39).

قد يقال إنّ مصطلح Temporalität لا يظهر إلا في عنوان الجزء الثاني، ومن ثمّة فليس في النصّ المنشور من كتاب 1927 ما يتعلّق بهذه المسألة، إذ هي من قبيل المأمول فحسب. هذا النحو من التقوّل يغفل عن أمرين: أوّلاً عن معنى الشطر الثاني من خطّة الجزء الأوّل أي مهمّة "تفسير الزمان بوصفه الأفق المتعالي للسؤال عن معنى الوجود"؛ وثانياً عمّا أثبته هيدغر من تبيين حاسم لمعنى Temporalität في الفقرتين 5- 6 من مقدّمة الكتاب.

- بيد أنّ الخوض في هذه المسألة يحتاج إلى تذكير بجملة من المواضع التي تتحكّم سلفاً في محاولات الشرّاح لتخريج هذه المسألة. من هذه التنبيهات:

أ- أنّ نصّ 1927 لم يتخطّ المطلبين الأوّلين من الشطر الأوّل من عنوان الجزء الأوّل من الكتاب، ونعني "التحليل الأساسيّ التمهيدي للدّازين" (الوجود والزمان، I.1)، و"الدّازين والزمانيّة" (الوجود والزمان، I.2) بينما نجده قد انحسر دون مطلبه الأخير، نعني "الزمان والوجود" (الوجود والزمان، I.3)، وذلك علاوة على احتجاب الجزء الثاني في جملته. وهو ما يجعل كتاب 1927 "مخروماً بشكل مضاعف"(43).

ب- ما أثبته هيدغر في حاشية نسخته الشخصيّة من كتاب 1927 تعليقاً على شطريْ عنوان الجزء الأوّل من الوجود والزمان. فعَن الشطر الأوّل، أي "تأويل الدّازين من جهة الزمانيّة (tZeitlichkei)" هو يقول: "هذا [الشطر] فقط ضمن هذا القسم المنشور" (1926أ: 41)؛ أمّا عن الشطر الثاني، أي "تفسير الزمان بوصفه الأفق المتعالي للسؤال عن الوجود"، فهو يكتب: " قا. عن هذا درس ماربورغ سداسيّة صيف 1927 (المسائل الأساسيّة للفينومينولوجيا)" (1926أ: 41).

ج- إشارة هيدغر في أوّل هامش من درس صيف 1927 إلى أنّ هذا الدّرس إنما هو "بلورة جديدة للقسم الثالث من الجزء الأوّل من الوجود والزمان" (1927ب: 1).

.423 :1994 Greisch ؛161 :1990 Courtine - ((43))

د- إقرار هيدغر في رسالة في الإنسانويّة (1946أ: 68) بأنّ عدم نشر القسم الثالث من الجزء الأول من الوجود والزمان، أي قسم "الزمان والوجود" إنما هو بسبب عدم إفلاح "الفكر المتخلي عن الذاتيّة" في تحقيق "المنعرج" من "الوجود والزمان" (وهو ما يبدو أنه تحقق في القسمين الأوّلين) إلى "الزمان والوجود" (وهو غرض القسم الثالث).

هـ- وأخيراً التأوّل الذاتي لهيدغر في رسالة 1962 إلى ريتشاردسن المعلنة إعلاناً مربكاً "أنّ الزمانيّة (Zeitlichkeit) الوجديّة - الأفقيّة الموسومة في الوجود والزمان ليست بعدُ بأيّ وجه خصيصة الزمان المبحوث عنها المناسبة لمسألة الوجود" (1962ب: XIII).

كيف السبيل إلى تخريج مسألة "الدهريّة" في كتاب 1927؟- نحن نلاحظ أنّ بعض الشرّاح قد اتّبعوا في ذلك أمرين: أوّلا أنّهم قرؤوا الشطر الثاني من عنوان الجزء الأول، أي "تفسير الزمان بوصفه الأفق المتعالي للسؤال عن الوجود"، على أنّه علامة على مضمون القسم الثالث من هذا الجزء والذي لم يُنشر، نعني القسم الذي عنوانه "الزمان والوجود"(44)، وذلك يعني الشروع في ترصّد كلّ المواضع التي توحي داخل كتاب 1927 بأنّها تؤدّي دوراً ما في الإبانة عمّا قصد إليه الشطر الثاني من عنوان الجزء الأول أي "تفسير الزمان بوصفه الأفق المتعالي للسؤال عن الوجود"(45). وثانياً دفعوا بإحالة هيدغر لهذا الشطر الثاني من الجزء الأول على درس صيف 1927 إلى أقصاها وذلك بالانخراط في قراءة هذا الدّرس بوصفه "بلورة جديدة للقسم الثالث من الوجود والزمان" كما يقول هامش درس صيف 1927، وذلك يعني "إعادة بناء" (reconstruire) القصد الذي كان يحرّك قسم "الزمان والوجود" بقدر ما يرتسم ذلك في الفقرات الأخيرة من درس صيف 1927 حيث سيتعلّق الأمر صراحة بمسألة "الدهريّة"(46).

من أجل ذلك لابدّ من التدرّج في تبيين مسألة الدهريّة تدرّجاً يفضي بنا من الصيغة البرنامجيّة التي تمدّنا بها الفقرتان 5- 6 من مقدّمة الوجود والزمان، إلى الصيغة المفصّلة التي يحاول درس صيف 1927 أن يظفر بها، حتّى نستطيع آخر الأمر أن نضبط مضموناً إشكاليّاً محدّداً لمصطلح "المنعرج" في حقبة الانطولوجيا الأساسيّة، وذلك كما يعبّر عنه صراحة الدرس الأخير من فترة ماربورغ، نعني درس صيف 1928. فإذا تيسّر ذلك، نحن نختم هذا الفصل برصد أهمّ المكاسب الهرمينوطيقية التي رافقت الاشتغال على مشكل المنعرج ما بين 1927 و1930، ونعني بخاصة مسألتيْ "المفارقة" و"التناهي".

- بعد تبيين السياق الإشكالي الذي أتى هيدغر من طريقه إلى استكشاف مسألة الدّهريّة يبدو أنه بات من الخليق بنا أن نخوض للتوّ في الفحص عن هذه المسألة كما أعلنت عنها مقدّمة كتاب 1927، إعلاناً هو لئن كان بمعنى ما برنامجيّا فهو قد قطع شوطاً حاسماً في بلورة البنى العامة للمنعرج المفترض من الوجود والزمان إلى الزمان والوجود.

يقول هيدغر: "إنّ "الزمان" يعمل منذ أمد بعيد بوصفه مقياساً أنطولوجيّاً أو بالأحرى أنطيّاً للتفريق الساذج بين الجهات المختلفة للموجود. فيحدّ المرء بين الموجود "بزمان" (zeitlich) (حوادث الطبيعة وأحداث التاريخ) وبين الموجود "بلا زمان" (unzeitlich) (العلاقات المكانيّة والعدديّة). [..] إنّ "الزمان"، وذلك بلا ريب في أفق الفهم العاميّ للزمان، كإنما قد سقط "من نفسه" في هذه الوظيفة الانطولوجيّة "المفهومة من نفسها" وبقي عندها إلى اليوم.

((44)) - راز: Sheehan 1984: 41.

((45)) -Sheehan 1984: 43-44.

((46)) - Sheehan 1984: 47؛ Grondin 1987: 68- 69 وما بعدها.

في مقابل ذلك ينبغي أن نبيّن على أرضيّة السؤال المفصّل عن معنى الوجود أنّه وكيف أنّه إنما في ظاهرة الزمان، إذا استُبصِرت وتُوُضِّحت على الوجه الذي من شأنها، تتجذّر الإشكاليّة المركزيّة لكلّ انطولوجيا.

[..] بيد أنّ "زماني" (zeitlich) لم يعد يمكن أن يعني عندئذ "أن يوجد في الزمان". كذلك "اللازماني" (das Unzeitliche) و"فوق الزمانيّ" (das Überzeitliche) إنما هو بالنظر إلى وجوده "زمانيّ". وليس ذلك مرّة أخرة من طريق سلبٍ لما هو "زمانيّ" من حيث هو موجود "في الزمان"، وإنما في معنى موجب ينبغي بلا ريب أن يوضّح أولاً. إنّه من قِبل أنّ عبارة "زماني" (zeitlich) قد احتُجِزت بفعل الاستعمال قبل الفلسفيّ والفلسفيّ للغة في الدلالة التي ذكرناها ومن قِبل أنّ العبارة مدعوّة أيضاً في المباحث التالية إلى دلالة أخرى، فإنّنا نسمّي تعيّنَ - المعنى الأصليّ للوجود وخصائصه وضروبه من جهة الزمان تعيّـنَه الدهريّ (temporale). إنّ المهمّة الانطولوجيّة الأساسيّة لتأويل الوجود بما هو كذلك إنما تتضمّن بذلك في نفسها بلورة دهريّة الوجود (Temporalität des Seins). فإنما في عرض إشكاليّة الدهريّة تُعطى الإجابة العينيّة عن السؤال عن معنى الوجود." (1926أ: 18- 19)

إنّ اللافت للنظر في هذا القول هو أنّه يستعيد السياق عينه الذي اعترضنا في الفقرة 15 من درس شتاء 1925-1926، ونعني ضرورة التمييز الاصطلاحي بين لفظتيْ zeitlich وtemporal. فما هو الفرق بين الموضعين؟ وبخاصة ما هي الجدّة التي أضافها نصّ الوجود والزمان؟

إنّ علينا أن نستبصر هنا الفرق بين سياقين إشكاليين أشار إليهما هيدغر بعنوانين متباينين: ففي الأوّل يتعلّق الأمر بما يسمّيه "الكرونولوجيا الفينومينولوجيّة" (phänomenologische Chronologie) (1925-1926: 199)، بينما غرض الثاني هو بلورة ما يشير إليه بعبارة "إشكاليّة الدهريّة" (Problematik der Temporalität) (1926أ: 23، 25). أجل، إنّ ههنا قاسماً مشتركاً مضاعفاً بين هذين السياقين: أوّلاً أنّهما يستندان بلا ريب إلى تمييز اصطلاحي واحد هو التمييز بين لفظيْ zeitlich وtemporal والانتصار إلى الثاني على الأوّل؛ وثانياً أنّهما يصدران عن موضع من البحث كان فيه هيدغر ينبّه إلى عدم كفاية المفهوم التقليديّ للزمان للنهوض بتأويل أصيل لمعنى الوجود. إنّ هذا النحو من الاشتراك بين السياقين قد يجعلاننا نفترض أنّ الفقرة 15 من درس 1925- 1926 إنما هي مسوّدة أولى(47) عمّا سيطرحه هيدغر في الفقرة 5 من كتاب 1926؛ أو أنّ "إشكاليّة الدهريّة" إنما هي معاودة مؤصّلة لما كانت تشير إليه "الكرونولوجيا الفينومينولوجيّة" من إمكان يُطلب ولا يُدرك.

على أنّ هذا النحو من الافتراض على وجاهته لا يساعدنا كبير مساعدة في الظفر بتبيين حاسم للفرق بين الموضعين. لذلك يجدر بنا أن نقول إنّ درس 1925- 1926 لم يكن على بيّنة من إشكاليّة دهريّة (Temporalität) الوجود بما هو كذلك، وإنْ كان قد توفّر على مدخل أساسيّ للتكشيف عن "دهريّة"(Temporalität) الدّازين بما هو عناية. إنّ ما كان هيدغر غافلاً عنه في درس 1925-1926 هو بخاصّة طرافة التفريق الأصليّ بين معنى الزمان كما يعتمل في ضرب الوجود الخاص بالدّازين، وبين معنى الزمان من حيث هو أفق للسؤال عن معنى الوجود بعامة. وبعبارة حادّة إنّ ما لم يكن منظورا في ذلك الدّرس هو مقصد الانزياح الخطير من مستوى الشطر الأوّل إلى مستوى الشطر

(47) أو "نواة" (Kern) ذلك التخريج كما يذهب إلى ذلك Pöggeler 1989: 17، الهامش 4، حيث يفترض أنّ القسم III الموعود ي الوجود والزمان قد أخذ "نواته" إبّان درس شتاء 1925/ 1926، ضمن تملك نظرية التخطيطية الكانطية. والحال أنّ درس 1925/ 1926 ما يزال بعيداً عن التفريق الطوبيقي بين زمانية الدازين ودهرية الوجود.

الثاني من عنوان الجزء الأوّل من كتاب 1927، أي من "تأويل الدّازين من جهة الزمانيّة" إلى "تفسير الزمان بما هو الأفق المتعالي للسؤال عن الوجود".

- إنّ هذا النحو من الانزياح المأمول هو بيت القصيد في إشكاليّة الدهريّة، وذلك أنّه هو الذي يعطي دلالة محدّدة لعنوان القسم الثالث من الوجود والزمان، من حيث هو عنوان يقلب الإشكال من بحث في الوجود (الدّازين Dasein) والزمان (الزمانيّة Zeitlichkeit) إلى بحث في الزمان (الدهريّة Temporalität) والوجود (Sein)(48).

ولكن ماذا كان قصد هيدغر من هذا الانزياح؟- إنّ العنوان المفترض للجزء الثاني من كتاب 1927، أي "الملامح الأساسيّة لنقض فينومينولوجيّ لتاريخ الانطولوجيا اهتداءً بإشكاليّة الدهريّة"، ينطوي على إشارة حاسمة نحو الإجابة عن تساؤلنا. إنّ ما كان يبحث عنه هيدغر من وراء تحقيق الانقلاب من مستوى "الوجود والزمان" (أي مستوى تأويل الدّازين من جهة الزمانيّة) إلى مستوى "الزمان والوجود" (أي مستوى تفسير الزمان بوصفه الأفق المتعالي للسؤال عن معنى الوجود) إنما هو الظفر بطريقة أصيلة لـ"نقض تاريخ الانطولوجيا". إنّ الغرض البعيد من كتاب 1927 هو إذن نقض تاريخ الانطولوجيا وليس مجرّد نظريّة جديدة في الزمان.

وإنّه من اللافت للنظر أنّ هيدغر لم يفصّل في مقدّمة الوجود والزمان من إشكاليّة الدهريّة إلا بقدر حاجته إلى الإبانة عن الخطّة العامّة لمهمّة نقض تاريخ الانطولوجيا بوصفه المهمّة الثانية الأساسيّة (بعد تحليليّة الدّازين) التي نُذر لها الكتاب. فما هي دلالة إشكاليّة الدهريّة كما تظهر في سياق الكشف عن مهمّة نقض تاريخ الانطولوجيا؟

ولكن إذا كان قسم "الزمان والوجود" المكلف بهكذا مهمّة لم يُنشر فكيف يمكن لكتاب 1927 أن يساعدنا؟ - يبدو أنّ هيدغر قد اكتفى في مقدّمة الوجود والزمان، وفي بعض المواضع الأخرى من فصوله، بالكشف عن الخيط الهادي لإشكاليّة الدهريّة مؤجّلاً الخوض فيها إلى موضعه. فما هو هذا الخيط الهادي؟

يقول هيدغر: "إنّه ينبغي بادئ ذي بدأة وذلك طبقاً للنزعة الموجبة للنقض أن نقيم السؤال عمّا إذا كان، وإلى أيّ حدّ، قد جُمِع في مجرى تاريخ الانطولوجيا بعامة بين تأويل الوجود وظاهرة الزمان بشكل موضوعاتيّ وعمّا إذا كانت إشكاليّة الدهريّة اللازمة لهذا الأمر قد فُصّلت على نحو مبدئيّ أو أمكن أن تُفصّل. [..] بعبارة أخرى إنّ النقض يرى نفسه مكلّفاً بمهمّة تأويل أرضيّة الانطولوجيا القديمة في ضوء إشكاليّة الدهريّة. إنّه يصبح بيّناً عندئذ أنّ التفسير القديم لوجود الموجود موجّه جهة "العالم" وبكلمة أخرى جهة "الطبيعة" بالمعنى الأوسع وأنّه في الواقع يكتسب فهم الوجود انطلاقاً من "الزمان". وإنّ الوثيقة القصوى على ذلك - وإنْ كان ذلك فحسب - إنما هي تعيين معنى الوجود بوصفه παρουσια، وبكلمة أخرى ουσια، وهو ما يعني انطولوجيّا ودهريّاً "الحضور" (Anwesenheit). إنّ الموجود مدرَك ضمن وجوده بوصفه "حضوراً"، وذلك يعني أنّه مفهوم بالرجوع إلى ضرب معيّن من الزمان، [هو] "الحاضر" (Gegenwart).

---

(48) را: Pöggeler 1989: 17، الهامش 4: "''الدهرية'' ليست الزمان من حيث هو زمانية الدازين، بل الزمان بما هو أفق تفصيل معنى الوجود ضمن جهات الوجود المختلفة."

إنّ إشكاليّة الانطولوجيا الإغريقيّة إنما ينبغي عليها مثل إشكاليّة كلّ انطولوجيا أن تأخذ خيطها الهادي من الدّازين ذاته. إنّ الدّازين، أي وجود الإنسان أكان ذلك في حدّه العامّي أم الفلسفيّ، مُحدّدٌ بوصفه εχον λογον ζωον ، الحيّ الذي يتعيّن وجوده بقوّة النطق. إنّ λεγειν (قا. §7، ب) هو الخيط الهادي للظفر ببنى الوجود التي من شأن الموجود العارض ضمن المخاطبة والمناقشة. [..] إنّ λεγειν ذاته، وبكلمة أخرى νοειν - مجرّد إدراك شيئ ما قائم في محض قيمومته (Vorhandenheit)، [هذ] الذي اتّخذه بعدُ بارمنيدس رابطة هادية لتفسير الوجود - إنما يملك البنية الدهريّة للـ"استحضار" المحض لشيئ ما. إنّ الموجود، الذي ينكشف فيه وله والذي هو مفهوم بوصفه الموجود الأصيل، إنما يتلقى تبعاً لذلك تفسيره بالرجوع إلى - الاس - تحضار (Gegen-wart)، بمعنى أنه متصوَّر بوصفه حضوراً (ουσια)." (1926 أ: 23- 25)

يتبيّن من هذا النصّ أنّ موضوع إشكالية الدهرية هو الخوض في جمع موضوعاتيّ صارم بين تأويل الوجود وظاهرة الزمان. وذلك اعتماداً على الخيط الهادي التالي: الفهم التقليدي لمعنى الوجود بوصفه حضوراً. أمّا خطّة النقض فهي ليست شيئاً آخر للتوّ سوى محاولة الكشف عن الاقتران المطموس بين فهم الوجود الذي وجّه الانطولوجيا التقليديّة أي "أوسيا" (ουσια) وبين معنى الزمان الذي قام عليه ذلك الفهم أي "الحاضر".- إنّ علينا أن نستفسر هنا عن طبيعة التبديل الذي أجراه هيدغر على المعنى التقليديّ لمفهوم "أوسيا" حتّى يصبح آية على الاقتران المبحوث عنه بين الوجود والزمان. فمن البيّن أنّ المتفلسفة قد تعوّدوا من دهرهم أن يقابلوا لفظة "أوسيا" الإغريقيّة بلفظة "substantia" (وما عرفة العرب تحت لفظة "الجوهر")، وذلك كدلالة خاصّة لما يشير إليه وجود الموجود (قا. هيدغر 1926أ: 89-90). ولكن ألا يعني الجوهر ما هو قائم بنفسه لا يحتاج في وجوده إلى شيء آخر خارج عنه (هيدغر 1926أ: 92)؟ فكيف أتى هيدغر من هذه الطريق إلى إثارة مسألة الاقتران الحميم بين الوجود والزمان؟

إنّ خطّة هيدغر هي ارتسام خيط هرمينوطيقيّ يربط في اليوناني بين "أوسيا"(ουσια)، "باروسيا" (παρουσια)، ويكشف في اللاتيني عمّا وراء المعنى الاصطلاحي لمفهوم "substantia" من دلالة أصليّة مطموسة هي معنى "sub-stare" أي "القيام - تحت"، فينتهي إلى التنبيه إلى أنّ المعنى المشترك بين ουσια وπαρουσια وsubstantia إنما هو معنى "القيمومة"، وهو ما يؤدّيه اللفظ الالماني "Vorhandenheit". إنّ تأويل وجود الموجود بوصفه ουσια أو παρουσια أو substantia أو Vorhandenheit هو حسب هيدغر آية بيّنة على أنّ معنى الوجود مستمدّ من معنى الحضور(49). فالقائم بنفسه ليس شيئاً آخر عنده سوى الموجود الحاضر الذي لا يكون "القول" (λεγειν) سوى "أن يُدرك" (Vernehmen) كما "هو" أي كما "يحضر" بنفسه من غير حاجة إلى شيء خارج عنه.

إنّ هيدغر قد تلفت عن المعنى الاصطلاحي لمعنى وجود الموجود بوصفه جوهراً وذلك من أجل التكشيف عن الدلالة الدهرية الدفينة التي يفترضها. إنّ ουσια من حيث تدلّ على معنى وجود الموجود أي قيامه بنفسه، هي ترجمة دهرية لدلالة زمانيّة. وبكلمة أخرى إنّ فهم الوجود بوصفه حضوراً هو معنى دهري مشتقّ من فهم للموجود بالرجوع إلى بعد من أبعاد الزمان هو الحاضر. ولكن أين تتمّ هذه الترجمة الدهرية؟ - إنّها تتمّ في "القول" من جهة ما هو "إدراك" لقيمومة الموجود كما هو.

---

(49) وهي أطروحة من الأطروحات القليلة سوف تبقى في تفكير هيدغر مستقرّة بعد المنعرج كما كانت قبله، را: Grondin 1988: 389.

وإنّ خطورة التأوّل الهيدغري وطرافته لتكمن في هذا التحديق المبتكر لمعنى القول في الموجود بوصفه إدراكا للحضور. فإذا كان وجود الموجود لا يعني أكثر من حضوره فليس من دلالة لإدراكه غير "استحضار" وجوده المحض. إنّ تأويل "القول" بوصفه "استحضاراً" وتفسير "الإدراك" بوصفه "حدساً" (هيدغر1926أ، ص171) إنما هما وجهان من عملة واحدة.

وهكذا فإنّ إشكاليّة الدهرية من حيث هي بلورة للاقتران الدفين بين تأويل الوجود وظاهرة الزمان إنما تنتهي إلى نتيجة مضاعفة جدّ خطيرة: فمن جهة هي تنبّه إلى أنّ فهم الوجود الذي انبنت عليه إشكاليّة الانطولوجيا التقليديّة منذ الإغريق هو في أصله فهم دهري مطموس يستمدّ معنى وجود الموجود من حضوره؛ ومن جهة أخرى هي تكشف عن أنّ المعنى الأصليّ للوغوس الغربي من حيث هو منذ بارمنيدس "إدراك" (νοειν) إنما هو "الاستحضار" (Gegenwärtigens).- إنّ الغرض هو كشف الصلة بين الوجود والحضور، وبين الإدراك والاستحضار، أي بين الفهم الانطولوجي والدلالة الدهرية الذين تحكّما في رسم إشكاليّة الفلسفة منذ الإغريق - الفلسفة بما هي اضطلاع متواتر بالسؤال عن الموجود بما هو موجود.

هل هناك آثار لإشكاليّة الدهرية في القسمين الأوّلين من كتاب 1927؟

- نحن نجد أنّ شيهان(50) قد ارتسم بشكل قدير جملة من المواضع اعتبرها "إلماعات" (hints) أو إشارات خفيّة إلى ما يمكن أن يكون عليه مضمون القسم الثالث غير المنشور. وهو يقسّمها إلى أربع مجموعات تؤلف كل واحدة خطوة من الخطوات المفترضة من ذلك القسم. بيد أنّ تصفح مجموعة الخطوة الأولى (1926أ: 231، 437) يجد أنّ شيهان قد جرّها بعيداً عن سياقها القريب حيث لا تؤدّي غير دور منهجيّ فحسب، فهي لا تشير إلى أنّ الحضور هو الأخطوط الأفقيّ لتأويل الوجود(51) وإنما فقط كيف أنّ التكشيف عن الأفق الذي يمكن أن يظهر فيه الوجود يشترط قبلاً إيضاح فهم الوجود الذي من شأن الدّازين (1926 أ، ص231) وكيف أنّ الإبانة عن التزمين الأصيل الذي تنتج عنه زمانيّة الدّازين هي التي تمكّن من استبصار معنى الوجود بعامة (1926 أ: 437). إنّ الرّأي عندنا أنّ هيدغر لم يشرع ههنا في أيّ نهوض أساسيّ في تأوّل معنى وجود الموجود بوصفه حضوراً، اللهمّ إلاّ تعريضاً في موضعين آخرين لم يشر إليهما شيهان هما 1926 أ: 418 و423. وهو تعريض فقط لأنّه يقوم على ربط بين الحضور ومفهوم "الآن" (Jetzt) من غير أيّ استشكال يُذكر.

على أنّ النظر في المجموعة الثانية من هذه الإشارات الخفيّة يبيّن أنّ شيهان قد أصاب أيّما إصابة في ترصّد آثار إشكالية الدهرية في الجزء المنشور من كتاب 1927 فإنّ هيدغر ما فتئ ينبّه إلى ضرورة "معاودة" دهرية للتحليل الزمانيّ لوجود الدّازين (1926 أ: 231، 333)(52). كذلك فإنّ

---

(50) Sheehan 1984: 43-44.

(51) Sheehan 1984، ص43.

(52) قد يبدو بذلك أنّ هيدغر قد كان على بيّنة من صعوبات معنى لفظة Dasein ما استعملها سنة 1926؛ ربّ صعوبات أحصاها توغندهات كما يلي: 1- أنّ Dasein لفظ "إشكالي" وليس بديهيّ الدلالة؛ 2- هو علامة على "انحباس" ما داخل "التراث"؛ 3- هو ينطوي بعدُ على معنى "مركزية الأنا" (egocentrisme) لدى المحدثين. ويضيف توغندهات خاصية أخرى لا نأخذ بها، هي "التقعّر" اللفظي. را: Tugendhat 1979: 142.

المواضع التي "تلمّح" (allude) إلى ما بعد القسمين 1 و2 من الوجود والزمان إنما هي كثيرة، مثلاً: كيف أنّ للزمان نمط الوجود الذي يخصّه (1926أ: 406)؛ والتوكيد على أنّ الموجود إمّا "من"(Wer) (فهو كيان Existenz) وإمّا "ماذا" (Was) (فهو قيمومة Vorhandenheit) (نفسه:45)؛ والتمييز بين الأنطيّ والتأريخي (نفسه: 403)؛ وإيضاح الدلالة الأصيلة للسلب والسلبيّة (نفسه: 286).

في الخطوة الثالثة يتعلق الأمر بضرورة "معاودة مجدّدة" (eine erneute Wiederholung) للتحليل الكياني للدازين على أرضيّة إشكاليّة الدهرية أي في عين المقام الذي تُنجز فيه "مناقشة أساسيّة لمفهوم الوجود" (1926أ : 333). ههنا يصرّح هيدغر دون مواربة أنّ التحليل الزمانيّ للدّازين إنما يبقى في غياب إيضاح تامّ لمعنى الوجود عملاً "غير كامل" (unvollständig) ومحاطاً بوجه من "اللا وضوح" (Unklarheit) (نفسه).

وأمّا الخطوة الرابعة، فهي بلا شكّ أقلّ الخطوات الأربع مدعاة للتخمين وذلك أنّ هيدغر قد أعلن عنها صراحة (1926 أ: 357): فإذا كانت الفقرة 7ج قد نُذرت لإيضاح "المفهوم الأوّليّ للفينومينولوجيا" (نفسه: 34) فإنّ الفقرة 69ب تصرّح بأنّ هذه المباحث تهيّئ "لإشكاليّة مركزيّة، ضمنها فقط تكون فكرة الفينومينولوجيا مفصّلة، وذلك على خلاف المفهوم الأوّليّ المبيَّن أثناء التقديم" (نفسه:357). لنقل إنّ هذه الخطوة من طبيعة منهجيّة وهو أمر وجه الطرافة فيه أنّه يتفق كثيراً من جزء غير يسير من درس صيف 1927(53) الذي وسمه هيدغر بأنّه نحو من "البلورة الجديدة" لإشكاليّة هذا القسم غير المنشور من الوجود والزمان.

لقد آن الأوان لأنْ نتفحّص درس صيف 1927 هذا حتى نختبر إلى أيّ مدى هو يستجيب إلى صفة "البلورة الجديدة" لإشكاليّة "الزمان والوجود" من حيث تجد في دهريّة الوجود موضوعها الأخصّ.

§ 2- الصيغة الأولى من مسألة "المنعرج" في أفق الانطولوجيا الأساسية (1927/ 1930)

2-1- الزمانيّة والدهريّة في درس صيف 1927 أو في مقام الاختلاف الانطولوجي:

ينطلق هيدغر في ترتيب إمكانية الخوض في إيضاح وجه تقوّم الوجود بمعنى الزمان، ضمن درس صيف 1927، من عين الخطّة التي انطلق منها في مقدّمة الوجود والزمان: أنّه ليس ههنا من طريق تؤدّي إلى معنى الوجود بعامة سوى تحليلية الدازين. فمعنى الوجود ليس شيئاً غريباً علينا اصطنعناه نظرياً بل هناك دوما فهم ما للوجود "يقبع عند أساس كلّ سلوك إزاء الموجود"؛ والحال أنّ هذا النحو من السلوك هو ما "يخصّ" (eignen) الموجود الذي هو نحن أي "الدازين الإنساني" (menschlichen Dasein) (1927ج: 21). من ذلك يخرج هيدغر بنتيجة حاسمة صاغها صياغة طريفة: "إنّ فهم الوجود إنما له هو ذاته نمط وجود الدازين الإنساني"(54) (1927ج: 21). هذا يعني أنّ فهم الوجود لا يجد قراره في الوجود بل في الدازين، ومن ثمّة أنّ للدازين "أوّليّة مخصوصة" (einen ausgezeichneten Vorrang) (1927ج: 26) في حقل البحث الانطولوجي. وذلك أنّه "ليس ههنا من وجود إلاّ متى يكون (existiert) فهمٌ للوجود أي دازين" (1927ج: 26).

---

(53) Sheehan 1984: 44.

(54) علينا أن ننبّه إلى أنّ هذه الجملة قد سقطت من الترجمة الفرنسية (1927ج: ت.ف. 34). وهذا نصّها في الألماني:

- « Das Verstehen von Sein hat selbst die Seinsart des menschlichen Daseins.

للتعبير عن هذا الوضع الطريف يستعمل هيدغر فعلين دقيقين هما voraussetzten وfordern: إنّ تحليل فهم الوجود "يفترض" (voraus setzt) تحليل سلوك الدازين (1927ج: 21)، ولذلك فإنّ بلورة "السؤال الأساسيّ عن معنى الوجود بعامة" "يتطلّب" (fordert) تحليلية الدازين، وهو ما يعني صراحة أنّ الانطولوجيا محتاجة في النهوض بها إلى "أساس أنطيّ" (ein ontisches Fundament) يبيّن بلا مشاحة أنّ الآثار الفلسفية هي من "عمل حرية الدازين" التي تجد في الزمانية والتاريخية قوامها (1927ج: 26).

بعد الفراغ من إثبات وجه التلازم بين فهم الوجود وتحليل الدازين، صار الطريق إلى إيضاح وجه تقوّم معنى الوجود بمعنى الزمان مفتوحاً، وذلك من حيث أنّه قد توضّح من قبلُ أنّ الزمانية إنما تؤلف المعنى الأصلي لوجود الدازين بما هو عناية، والحال أنّ الدازين هو الموجود الذي يختصّ بأنّ فهم الوجود هو نمط من السلوك يخصّه.

يقول هيدغر: "إذا كانت الزمانية تؤلف معنى الوجود الذي من شأن الدازين الإنساني، وإلى هيئة وجود الدازين إنما ينتمي فهم الوجود، فإنّه ينبغي أيضا على فهم الوجود هذا ألاّ يصير ممكناً إلاّ على أساس الزمانية (Zeitlichkeit). من ذلك يتولد الأمل في تصديق ممكن للأطروحة [القائلة]: إنّ الأفق الذي منه يصير شيء ما مثل الوجود بعامة مفهوماً، إنما هو الزمان. نحن نتأوّل الوجود انطلاقاً من الزمان (Zeit) (الدهر (tempus)). وإنّ التأويل لهو [تأويل] دهريّ. وإنّ الإشكالية الأساسية للانطولوجيا كما لتعيّن معنى الوجود انطلاقاً من الزمان إنما هي [إشكالية] الدهرية (Temporalität)." (1927ج: 22)

يمكن اعتبار هذا القول بمثابة الخطّة العامة لما يعتزم عليه هيدغر من تأوّل لمعنى الوجود في أفق الزمان، ومن ثمّة لمعنى المنعرج المفترض من تحليلية الدازين إلى السؤال الأساسي عن الوجود، أي المنعرج من مقام الوجود والزمان الذي وجد في الدازين والزمانية هيئته الخاصة إلى مقام الزمان والوجود الذي يؤمّل فيه أن يأخذ هيئة تفسير الوجود في أفق الزمان.

- علينا أن نعترف بأنّنا إلى حدّ الآن لم نتخطّ مستوى التحليل الذي ضبطه هيدغر في مقدّمة كتاب الوجود والزمان. لذلك يجدر بنا أن نسأل: ما هو عنصر الطرافة في درس صيف 1927؟

إنّه حقيق بنا أن نقرّ، مع شارح كبير مثل شيهان(55)، بأنّ درس صيف 1927 لم يذهب إلى ما هو أبعد من كتاب 1927 إلاّ قليلا(56). بل إنّ هذا الشارح يؤكد أنّ متصفّح درس صيف 1927 لن يعثر على شيء من التخطّي لمستوى كتاب الوجود والزمان إلاّ في بعض الصفحات الأخيرة منه، وتحديداً عند الصفحات 441-445، وإن كان ينبّه مع ذلك إلى أنّ ما قطعه هيدغر من خطوة في هذا الاتّجاه إنما يظل "مدعاة للاحتراس" بل و"متردّداً" (57).

---

(55) را: Sheehan 1984: 56.

(56) قا: Pöggeler 1989: 17، الهامش 4، حيث يعتبر أنّ درس صيف 1927 لم يفلح في تخريج "دهرية الوجود" إلا "بشكل جنيني" (in einer embryonalen Weise).

((57)) - را: Sheehan 1984:56.

ومع ذلك، نحن يمكننا أن نحصر هذه الطرافة المأمولة في مسألتين لم يتعرّض لهما كتاب 1927، ألا وهما: أوّلاً خوض مناقشة مركزة للأطروحات التقليدية عن الوجود بوصفها أطروحات "ليست صدفة في شيء بل تصدر عن النسقيّة الداخلية لمشكل الوجود بعامة" (1927ج: 25)، وذلك يعني افتراض تواشج صارم بين تاريخ الانطولوجيا وتمفصلات مشكل الوجود؛ وثانياً افتراع "مشكل الاختلاف الانطولوجي" (das Problem der ontologischen Differenz) بين الوجود والموجود، وذلك بوصفه المشكل الأساسي الأول من مشاكل الانطولوجيا التي تجد شرط إمكانها في بيان دهرية الوجود (1927ج: 22- 23). ونحن نفحص عن هاتين المسألتين تباعاً.

أ- في التساوق الفينومينولوجي بين تاريخ الانطولوجيا وبين النسقيّة الداخلية لمشكل الوجود:

إنّ اللافت للنظر هنا هو أنّ درس صيف 1927 قد نذر الجزء الأوّل منه (1927ج: 35-320) إلى "مناقشة فينومينولوجية - نقدية" للأطروحات التقليدية الأساسية حول الوجود وذلك بخاصة بوصفها "تصدر" (1927ج: 25) عن النسقيّة الداخلية لمشكل الوجود. إنّ خطورة هذا التمشّي هو كونه لم يعد ينطلق من تحليلية الدازين ذهاباً إلى تاريخ الانطولوجيا، كما هو الحال في خطّة كتاب 1927، بل هو على العكس من ذلك(58) يفتتح البحث بمناقشة الأطروحات الحاسمة لتاريخ الانطولوجيا بوصفها ليست إذا تؤمّلت غير "إمكانات ومصائر" (Möglichkeiten und Schicksale) ثاوية بعدُ في نمط "كيان" الدازين، بحيث أنّ تاريخ الانطولوجيا يمكن أن يكون منطلقاً أصيلاً من أجل أنّه صادر في جوهره من "زمانية" الدازين ومن ثمّة عن "تاريخيته" (1927ج: 26). لكنّ هيدغر لا يقيم هذا التواشج بين زمانية الدازين وبين تاريخ الانطولوجيا إلاّ من أجل بيان تواشج أكثر طرافة - هو رأس الأمر هنا - ما بين تاريخ الانطولوجيا وبين "النسقية الداخلية لمشكل الوجود"، أي بين تاريخ المشكل وبنية المشكل.

إنّ هيدغر يحصي أربع أطروحات حول الوجود هي على التوالي: 1- الأطروحة الكانطية القائلة بأنّ "الوجود ليس بمحمول فعلي"؛ وأطروحة الانطولوجيا الوسيطة القائلة بأنّ الموجود متقوّم بالمائيّة (das Was-sein , essentia) والإنّيّة (das Vorhandensein , existentia)؛ وأطروحة الانطولوجيا الحديثة القائلة بأنّ "الجهات الأساسية للوجود هي وجود الطبيعة (res extensa) ووجود الروح (res cogitans)"؛ وأطروحة المنطق بالمعنى الواسع القائلة بأنّ الموجود يمكن أن يفحص عنه بواسطة الرابطة الوجودية "هو" بقطع النظر عن نمط وجوده (1927ج: 20). بيد أنّ الخطير في هذا الإحصاء هو تقديمه بوصفه نابعاً من بنية مشكل الوجود بعامة وليس مجموعة جهود فلسفية منفصلة. كيف ذلك ؟

يأخذ هيدغر في بيان التواشج بين تاريخ مشكل الوجود وبنية هذا المشكل بإثارة أربع مشاكل يفترض أنّ تلك الأطروحات التقليدية حول الوجود لم تكن سوى تعبيرات اضطرارية عنها. هذه المشاكل هي: أوّلاً "مشكل الاختلاف الانطولوجي" بين الوجود والموجود؛ وثانياً "مشكل التمفصلات الأساسية للوجود"(59)؛ وثالثاً "مشكل التحويرات الممكنة للوجود في جهات وجوده"؛ ورابعاً "مشكل طابع - الحقيقة الذي من شأن الوجود" (1927ج: 25).

---

(58)) Sheehan- 1984: 47.

(59) علينا التنبيه إلى أنّ عبارة "مشكل التمفصلات الأساسية للوجود" قد سقطت من الترجمة الفرنسية في الموضع الذي وردت فيه. را: 1927ج: ت.ف. 37.

إنّ هيدغر يوحي بأنّه إنما أتى إلى صياغة مشكل الاختلاف الانطولوجي في أعقاب مناقشته للأطروحة الكانطية القائلة بأنّ "الوجود ليس بمحمول فعليّ"(60)، وذلك أنّ همّ هيدغر ليس في الصيغة الموجبة للقولة الكانطية، بل في صيغتها السالبة، حيث أنّ "ما أراد كانط قوله في الأساس إنما هو: أنّ الوجود ليس الموجود" (1927ج: 77). لكنّ ما انحسر دونه كانط هو أن يعالج هذا السؤال الآخر: "ما معنى: أنّ الوجود ينتمي إلى الموجود؟" (1927ج: 22). إنّ معنى الوجود لا يتوضّح إلاّ بقدر ما نفلح في رصد طبيعة اقتران معنى الوجود بالموجود ومن ثمّة وجه اختلافه عن الموجود. بل أطرف من هذا أنّ هيدغر يعيد مفهوم"النقد" الكانطي إلى معناه الأصلي أي اليوناني، إلى معنى "الفصل" و"التفريق" (das Unterscheiden ،κρινειν)، بحيث أنّ المطلوب هو "التفريق (die Scheidung) بين الوجود والموجود" (1927ج:22)، و"الخروج عن نطاق الموجود (gehen ...aus dem Gebiet des Seienden heraus)"، وذلك يعني أننا "نتخطّاه (übersteigen) ونتعالى (transzendieren) عنه" (1927ج: 23). بذلك فقط يكتسب مصطلح "العلم المتعالي(transzendentale Wissenschaft)" دلالته الأصلية بوصفه نمطا من "المفارقة"، وحيث ينقلب "الاختلاف الانطولوجي" إلى "اختلاق متعال"(61). إنّ مشكل الاختلاف الانطولوجي إنما يشير إلى كيف يمكن أن "نتخطّى الموجود من أجل أن نبلغ إلى الوجود"؛ ربّ مقام يبدو أنّه بقي دون كانط موصداً (1927ج: 23).

كذلك فإنّ أطروحة الانطولوجيا الوسيطة من حيث تفترض أنّ كلّ موجود إنما يُقال على جهتيْ المائيّة والإنيّة، إنما هي تثير من حيث لا تدري مشكلاً انطولوجياً أصيلاً هو "مشكل التمفصل الأساسي للوجود" (1927ج: 24). وهو وضع لا يبدو أنّ أطروحة الانطولوجيا الحديثة المؤسّسة على الذات والموضوع قد خرجت عنه خروجا جذريا (1927ج: 173- 176). أمّا أطروحة المنطق فهي تتعلق رأسا بمشكل الطابع الحقيقويّ للوجود، وذلك أنّ معنى الوجود لا يوجد إلاّ ضمن فهم ما لوجود الموجود أي ضمن "انفتاح مخصوص" (spezifische Erschlossenheit) للموجود، والحال أنّ الحقيقة ليست سوى نمط هذا الانفتاح (1927ج: 24-25).

بيد أنّه يجدر بنا أن ننبّه إلى أنّ المناقشة الفينومينولوجية - النقدية لتاريخ الانطولوجيا قد ظلّ موجّها في لحظاته الأربع بمفهوم هوسرليّ عريق هو القصدية(1927ج: 80ومابعدها؛ 158 ومابعدها؛ 229 ومابعدها؛ 295 ومابعدها) (62). فالاعتراض على أطروحة كانط يقوم على أنّ ردّ كانط لمعنى الوجود إلى معنى الوضع، وضع الموجود بواسطة الإدراك، هو موقف يظلّ غير مؤسّس كفاية إذا هو لم

---

(60) Sheehan 1984: 46. يقول كانط: "إنّ الوجود (Sein) كما هو بيّن ليس بمحمول فعليّ، بمعنى مفهوم شيء ما يمكن أن يُضاف إلى مفهوم شيء ما. إنّه مجرّد وضع (Position) شيء أو تعيينات معيّنة لدن ذاتها. وفي الاستعمال المنطقي ليس هو سوى رابطة حكم. إنّ القضية: إنّ الإله على كل شيء قدير، انما تنطوي على مفهومين لهما موضوعاهما: الإله والقدرة على كل شيء؛ وإنّ اللفظة: هو (ist)، ليست بعدُ محمولاً زائداً، وانما فقط ما يضع المحمول على جهة الإضافة (beziehungsweise) مع الموضوع" راجع:

- *Critique de la raison pure* , op. cit, . p. 1214-1215 (AK III , 401). Cf. - *L'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu* (1763). Texte présenté , traduit et annoté par Sylvain Zac. in: *Œuvres philosophiques I* , op. cit. pp. 323 sqq. (AK, II, 70 sqq).

(61) قا: Macann 1992د: 136.

(62) Sheehan 1984: 51-56؛ Greisch 1994: 455 ومابعدها.

يبيّن بنية وجود الإدراك. وهو ما حاول هيدغر أن يقوم به بإيضاح عميق لمشكل القصدية. وهي خطة طبّقها هيدغر على بقيّة الأطروحات المناقشة. إنّ ما يعوزها جميعا هو التكشيف الأصيل عن القصدية بإعادتها إلى مشكل المفارقة الذي تفترضه، إلى نمط الوجود الأصيل الخاص بالدازين.

ب- في " مشكل الاختلاف الانطولوجي":

1. في إمكان المشكل:

إنه لئن كان يمكن لقارئ درس 1926/1925 أن يعثر على عبارة " فرق انطولوجي أساسي" (1926/1925: 58)، ولئن كان يصعب علينا أن ننكر استعمال هيدغر لعبارة "الاختلاف الانطولوجي"(63) ضمن كتاب الوجود والزمان، وإن بصيغ لفظية مباينة بعض الشيء مثل "الفرق الانطولوجي" (der ontologische Unterschied) (1926أ: 56) أو "التفريق الانطولوجي(ontologische Unterscheidung) بين الكيان والواقع" (1926أ: 314) أو "الفرق بين الكيان والواقع" (der Unterschied von Existenz und Realität) (1926أ: 313) أو "الفرق بين الوجود الذي من شأن الدازين الذي هو ذو كيان والوجود الذي من شأن الموجود الذي ليس من جنس الدازين" (1926أ: 436-437) أو " ''الفرق'' بين ''الوعي'' و''الشيء''(64) " (1926أ: 437) ،أو "التفريق بين الجهات المختلفة للموجود" (1926أ: 18) أو"التفريق بين ''الطبيعة والروح''" (1926أ: 89) ،- فإنه ليس أقلّ صعوبة أن نأخذ في مقابل ذلك بما يزعمه بعض الشرّاح(65)من أنّ مشكل "الاختلاف الانطولوجي" (die ontologische Differenz) إنما هو بعدُ المقام الذي يتحرّك ضمنه كتاب 1927(66). ربّما كان القسم الثالث الذي بخل به هيدغر عن النشر قد أصاب شيئا من مشكل الاختلاف الانطولوجي، ومن ثمّة أنّ كتاب الوجود والزمان قد كان يتضمّن خوضا صناعيا في هذه المسألة كما نرى ذلك في شهادة بعض معاصريه مثل ماكس مولر(67). بيد أنّ عدم التوفّر على نصّ هذا القسم الثالث الذي استحوذت عليه النار يجعل كلّ بحث في هذه الناحية مطلباً مهزوزاً. لذلك لا

---

(63) عن نهوض شامل بمسألة "الاختلاف الانطولوجي" في المتن الهيدغري بعامة، را: Ben Ahmed 1989.

(64) استعمال الظفرين من قِبل هيدغر، وذلك دليل على أنّ هذه المفهومات لا تلزم إشكاليته.

(65) Marion 1989: 181. راجع المناقشة الصارمة التي عقدها غرايش لأطروحة ماريون ضمن: Greisch 1994: 473- 474.

(66) Greisch 1994: 473.

(67) حيث يذكر ماكس مولر (Max Müller) في كتاب له صدر بهيدلبارغ سنة 1964 بعنوان **الفلسفة الوجودية في الحياة الروحية للعصر الحاضر** (*Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*) صص 66- 67، أنّ هيدغر قد صرّح له بأنه كان ينوي أن يدرس ضمن القسم الثالث غير المنشور ثلاثة وجوه من الاختلاف هي على التوالي أوّلا الاختلاف "المتعالي" أو الانطولوجي بالمعنى الضيّق (أي الاختلاف بين الموجود وموجوديته)؛ والاختلاف "من جهة المفارقة" (transzendenzhaft) أو الانطولوجي بالمعنى الواسع (الاختلاف بين الموجود والوجود)؛ وأخيرا الاختلاف "المفارقيّ" أو اللاهوتي بالمعنى الضيق (الاختلاف بين الإله والموجود والموجودية والوجود). ذكره: شيهان (Sheehan 1984: 36- 37) وغرايش (Greisch 1994: 474).

مناص لنا من اعتبار درس صيف 1927 المرجع الأوّل(68) الذي ظهر فيه أوّل نهوض صناعيّ مطلوب لذاته بمسألة الاختلاف الانطولوجي، بل إنّ علينا أن نعترف بأنّه حتى درس صيف 1927 لئن كان قد صاغ مفهوم "الاختلاف الانطولوجي" فإنّه لم يطوّره بما فيه الكفاية(69).

- أمّا وجه الطرافة الحاسمة لدينا في مشكل الاختلاف الانطولوجي فهو كونه المشكل الأوّل من المشاكل الأربعة التي تؤلف برنامج الانطولوجيا بعامة، المشكل الأوّل الذي وجد هيدغر أنّه آية صارمة على الطريق التي منها تكون الفلسفة "علماً بالوجود" (Wissenschaft vom Sein) (1927ج: 22). وذلك يعني أنّ مشكل الاختلاف الانطولوجي إنما هو المشكل النموذجي للنهوض بتفسير الوجود في أفق الزمان ومن ثمّة بيان المنعرج المنشود من زمانية الدازين إلى دهرية الوجود.

ونحن نجد أنّ هيدغر قد تدرّج في استجلاء هذا المنعرج ضمن الفصل الأوّل من الباب الثاني من درس صيف 1927، وهو فصل عقده لتبيين مشكل "الاختلاف الانطولوجي". والمتصفح لهذا الفصل يلفيه قد ضمّ المباحث الأربعة التالية: أوّلاً الزمان والزمانية (1927ج: 324- 388)؛ وثانياً الزمانية والدهرية (1927ج: 389- 429)؛ وثالثاً الدهرية والوجود (1927ج: 429- 452)؛ وأخيراً الوجود والموجود أو الاختلاف الانطولوجي (1927ج: 452- 469).

يمكن الحكم على المبحثين الأوّلين بأنّهما، كما يقول شيهان "مشاركان في مادّة" (co-extensive) القسمين الأوّلين من كتاب الوجود والزمان(70). وإنْ كان درس صيف 1927 لا يشير أيّة إشارة إلى "المعاودة الثانية لتحليلية الدازين" الموعودة ضمن كتاب 1927(71)، فنحن نفترض أنّ الأمر يشبه أن يتعلق فعلاً بنحو من "المعاودة" لتحليلية الدازين، ولكن من وجهة نظر إشكالية الدهرية. وقد يبدو لنا أنّ معنى المعاودة "الثانية" إنما يشير هنا إلى البحث في بنى الدازين، لا بقصد بيانها في حدّ

---

(68) في أطروحة بعنوان "فكر الاختلاف حسب م. هيدغر" (La Pensée de la différence selon M. Heidegger)، نوقشت في جامعة تونس سنة 1989، استطاع يوسف بن أحمد أن يقدم تخريجاً جيّداً لمسألة "الاختلاف الانطولوجي" في نص **الوجود والزمان**، حين بيّن "غياب الاختلاف من حيث هو مفهوم صريح ومسألة مُصاغة" (Ben Ahmed 1989: 35 وما بعدها)، ولكن مع الإشارة إلى أنّ "فكر الاختلاف يشكل *الصعوبة الأساسية* في **الوجود والزمان**" (ص40). هذا التمييز الطريف بين مشكل "الاختلاف الانطولوجي" و"فكر الاختلاف" بوصفه "صعوبة أساسية"، مكّنه من جهة، من إثبات "غياب" المشكل مفهوماً ومسألة في نصّ **الوجود والزمان**، ولكن من جهة، من "تفكيك" إشكالية **الوجود والزمان في** ضوء "الاختلاف" بوصفه "الصعوبة الأساسية" التي ترهقه متى نظرنا إليه من زاوية "فكر الاختلاف" لدى هيدغر الثاني.- بقي أن نثبت تحفظنا على طريقة بن أحمد في قراءة هيدغر الأول بواسطة هيدغر الثاني، فذلك لا يساعدنا على استيضاح "نشوء" إشكالية هيدغر الأول في تعرّجاتها الخاصة، وهو ما يؤدي إلى إغفال "تاريخ النصوص" من فرط الاحتكام إلى "التأوّل الذاتي" لهيدغر الثاني.

(69) را: Sheehan 1984: 61.

(70) Sheehan 1984: 46.

(71) Sheehan 1984: 47.

ذاتها كما في تحليلية كتاب 1927، وإنما بقصد بيان وجه الاختلاف الانطولوجي الذي يحمله الدازين في فهمه للوجود، إذ يفترض هيدغر افتراضاً صارماً بأنّ "الفرق بين الوجود والموجود، وإنْ كان غير معروف صراحة، إنما هو هنا كامن ضمن الدازين وضمن كيانه. إنّ الفرق هو هنا، بمعنى هو يملك طريقة وجود الدازين، هو ينتمي إلى كيانه" (1927ج: 454).

إنّ ما تغيّر هنا هو الوجهة الهرمينوطيقية: إنّها لم تعد الدازين رأساً، بل صارت الوجود. لذلك يتدرّج درس 1927 في تبيان "مشكل الاختلاف الانطولوجي" خطوات أربعة: أوّلاً الخطو من "الفهم العامي للزمان" كما يجد في طبيعيات أرسطو صيغتها الخاصة إلى "العودة إلى الزمان الأصليّ" من حيث هو يتقوّم بطابع "المفارقة" لدى الدازين (1927ج: 362 ومابعدها)؛ وثانياً من زمانية الدازين، من جهة ما هي زمان قُدّ من المفارقة، مفارقة الهو للموجود في نطاق الوجود – في - العالم، إلى دهرية الوجود، حيث يؤخذ الزمان بوصفه "أفقاً" لفهم الوجود بما هو كذلك (1927ج: 389 ومابعدها)؛ وثالثاً من الدهرية بما هي أفق إلى فهم الوجود بوصفه زمانا؛ ورابعاً من الموجود إلى الوجود، حيث يصبح الاختلاف الانطولوجي مشكلاً صريحاً (1927ج: 452).

- يشير شيهان إلى أنّه مع الخطوتين الثالثة والرابعة فقط إنما يبدأ هيدغر في "الاشتغال من جديد" على ما سمّاه المخطّط الأصلي لكتاب 1927 باسم "الزمان والوجود"، وإنْ كان الذهاب إلى ما هو أبعد من الوجود والزمان قد جاء جدُّ محدوداً(72).- نحن مطالبون باستكناه هذا العنصر الضئيل من الجدّة بوصفه يتمثّل في مسألة أساسية واحدة هي: كيف يكون الزمان، من حيث هو دهرية، أفقاً لفهم الوجود؟ وذلك بوصفه السؤال الهادي الذي قاد هيدغر إلى اكتشاف "مشكل الاختلاف الانطولوجي".

2- بأيّ معنى يكون الزمان أفقاً لفهم الوجود؟

علينا أن نعترف بأنّنا إلى حدّ الآن لم نحدّد تحديداً صارماً معنى "الزمان" المقصود في هكذا عنوان، ومن ثمّة أنّه مايزال يعوزنا عنصر أساسي في تخريج مشكل الاختلاف الانطولوجي، وذلك يعني أنّ مفهوم "الدهرية" نفسه ما يزال عارياً من التعيين الدقيق. ومن أجل أنّ بيت القصيد في خطة هيدغر هو إيضاح وجه الاقتران السريّ بين زمانية الدازين ودهرية الوجود، فإنّه ما يزال علينا أن نوضّح كيفية انتقال البحث من مستوى الدازين إلى مستوى الوجود. وبمعنى ما يبدو أنّ رأس الأمر في تخريج هذه المسألة إنما يكمن في مفهوم "الأفق"، وذلك يعني أنّه ينبغي علينا فيما يلي أن نبيّن معنى ودور مفهوم الأفق في تخريج وجه تقوّم فهم الوجود من خلال الزمان.

نحن نلاحظ أنّ هيدغر لم يفعل إلى نهاية الفقرة 19، والتي تعلقت ببيان الانتقال من نطاق الفهم العامي للزمان إلى مفهوم الزمان الأصلي، سوى التذكير بما تحقق بعدُ في كتاب 1927 من تكشيف عن "الطابع الوجدي والأفقي للزمانية" (der ekstatische und horizontale Charakter der Zeitlichkeit) التي من شأن الدازين. ونحن يهمّنا في هذه العبارة مفهوميْ "الوجد" و"الأفق": فإنّ المنعرج ليس سوى الانتقال من زمان الدازين، من حيث هو مؤلف من الأوجاد الثلاثة، نعني المستقبل والكانية واللحظة، إلى زمان الوجود من حيث هو أفق لفهم هذا الوجود. نحن ننتقل إذن من زمان الوجد إلى زمان الأفق، أو من زمان متقوّم بالوجد الذي به ينهض الدازين بنمط كيانه، إلى زمان "مشكل للأفق" (Sheehan 1984: 46) الذي ضمنه يتمّ فهم الوجود.

(72) Sheehan 1984: 47.

ومن قِبل أننا قد عرضنا من قبلُ للطابع "الوجدي" (ekstatisch) للزمان، ورأينا أنّ هيدغر إنما يفهمه في معنى "الخروج – عن - الذات الأصلي" (das ursprüngliche ''Außer-sich'') (1926أ: 329)، وذلك تحت هدي نحو من القرابة السرية بين الوجد (Ekstase) والكيان (Existenz) من حيث يدلان جميعاً على أنّ الدازين ليس له باطنية مغلقة او محايثة لنفسها بل هو محض خروج – عن - الذات، من فرط أنه في قراره "هنا" مفتوحة على العالم أو قدّت من الانفتاح كنمط وجود في العالم، (1927ج: 377)- فنحن نصرف همّتنا هنا إلى تحديد مصطلح "الأفق" مادام معنى الدهرية متقوّماً به.

إنّه على الرغم من أنّ استعمال هيدغر لمفهوم "الأفق" إنما يعود ليس فقط إلى دروسه الأولى بل إلى فترة تكوّنه الفينومينولوجي(73)، فإنّه يبدو أنّ الأفق لا يصبح مصطلحاً خاصاً بإشكالية الدهرية إلاّ في الوجود والزمان حيث أنّ عنوان القسم الأوّل من الكتاب هو "تأويل الدازين على جهة الزمانية وتفسير الزمان بوصفه الأفق المتعالي للسؤال عن الوجود" (1926أ: 41).

نحن نعلم أيضاً منذ مقدّمة كتاب 1927 أنّ الأفق هو ما "منه قد يجب علينا أن ندرك وأن نحدّد المعنى" (1926أ: 5). وما منه علينا أن ندرك وأن نحدّد معنى الوجود هو الزمان: فالزمان هو "أفق فهم الوجود" (1926أ: 17). والمطلوب في إشكالية الدهرية، وهو ما كان من المفترض أن يفي به القسم الثالث غير المنشور، هو "تفسير أصليّ للزمان بوصفه أفقاً لفهم - الوجود انطلاقاً من الزمانيّة بوصفها وجود الدّازين الفاهم - للوجود" (1926أ: 17). ونحن نعلم أيضاً منذ الفقرة 69 من كتاب الوجود والزمان أنّ هيدغر قد صاغ، ضمن بنائه للطابع الوجديّ لزمانية الدازين، مصطلحاً حاسماً هو مصطلح "الأخطوط الأفقيّ" (das horizontale Schema) بوصفه "وجهة" أو "إلى أينَ" (ein Wohin) معيّنة تتجّه نحوها أوجاد الدازين (1926أ: 365). إنّ كلّ وجد زماني يدفع بالدازين نحو جهة من الكيان أي من العناية بالوجود – في - العالم مخصوصة: إنّ "إلى أينَ" الخاصة بالمستقبل الكياني هي "بِقصْدِ ذاته" (Umwillen seiner)؛ وإنّ "إلى أينَ" الكائنية هي "ما - إزاءه" (das Wovor) تتمّ المقذوفية أو "فيمَ" (das Woran) تكون المتروكية؛ وأخيراً فإنّ "إلى أينَ" الخاصة بالحاضر هي "لِكَيْ" (das Um-zu) أو يصلح - لـ.. التي تقود التجارة مع الموجود – تحت - اليد (1926أ ك 365). إنّ دور مفهوم الأخطوط الوجديّ هو بيان كيف "أنّ الأوجاد ليست مجرّد جُذوب(74) (Entrückungen) إلى. بل إنما ينتمي لكلّ وجد ''إلى أين'' [معيّن]" (1926أ: 365). وذلك يعني أنّ "الأفق الوجدي" هو ما يحمي الوجد من أن يكون ذهاباً إلى نحو من "العدم" او "اللامتعيّن"، وذلك بأنْ يختط له "أخطوطاً" (Schema)، أي "توسّماً تخطيطياً" (eine schematische Vorzeichnung) (1927ج: 435) للجهة التي يتّجه نحوها(75).

---

(73) Kisiel 1993: 499-500. عن مفهوم "الأفق" لدى هوسرل راجع:

- *Ideen* I , § 27 , 44 , 47. *Méditations Cartésiennes* , § 19.

(74) عن الدلالة الصوفية لمفهوم "الجذب" راجع:- ابن عطاء الله السكندري، **كتاب الحكم**. إعداد وتقديم مع ترجمة انغليزية دكتور عبد الحميد صالح حمدان (القاهرة: مكتبة مدبولي، د.ت.) § 150، ص 42 (من النص العربي) وص 45 (من الترجمة الانغليزية).

(75) Dastur 1986: 102-103؛ Milet 1996: 581-583.

ولكن كيف انتقل هيدغر من وصف الأخاطيط الوجدية لزمانية الدازين إلى معالجة دور الزمان بوصفه أفقاً لفهم الوجود، أي إلى طرح مشكل الدهرية؟- نحن نلاحظ أنّ هيدغر قد اعتمد في تخريج مشكل الأفق على ثلاثة مفهومات أساسية هي الوجد والفهم والمفارقة(76). وتلك مسائل ثلاث تدرّج في بيانها.

نحن نعلم ممّا تقدّم معنى الوجد وكيف ينتظم الطابع الوجدي - الأفقيّ لزمانية الدازين. لذلك فإنّ ما يظلّ غير واضح هو معنى مفهومي الفهم والمفارقة ودورهما في بلورة مشكل الأفق.- إنّ هيدغر ينطلق من الافتراض بأنّ الزمان هو أفق فهم الوجود. ولكن من أجل أنّه يفترض أيضاً أنّ الزمان لا ينكشف إلاّ في نطاق مشكل الزمانية التي بها يتقوّم وجود الدازين، وأنّ فهم الوجود هو خاصية انطولوجية مقوّمة لوجود الدازين، فإنّه ينتهي بلا مشاحة إلى أنّ المطلوب، من أجل بيان وجه تقوّم معنى الوجود في أفق الزمان، أن يجد الإيضاح الكافي لوجه الانتقال من زمانية الدازين إلى دهرية الوجود، ومن ثمّة من فهم الدازين لوجوده إلى فهمه لمعنى الوجود على الجملة. إنّ المطلوب إذن هو ارتسام الطريق الواصل في كرة واحدة بين زمانية الدازين ودهرية الوجود، وبين فهم الكيان الخاص بالدازين وفهم الوجود على الجملة.

يقول هيدغر:" إنّ الزمانية (Zeitlichkeit) هي شرط إمكان فهم الوجود على الجملة؛ فإنّ الوجود مفهوم (verstanden) ومتصوَّر (begriffen) انطلاقاً من الزمان. ومتى عملت الزمانية [عمل] هكذا شرط، نحن نسمّيها الدهرية (Temporalität) " (1927ج: 389).

من أجل أنّنا نملك بعدُ تعريفاً للزمانية فإنّ المطلوب هنا هو السؤال عن معنى "فهم الوجود" (Seinsverständnis)، وذلك كمدخل للبحث في معنى الدهرية، أي معنى أن تكون الزمانية شرط إمكان للنهوض بذلك الفهم للوجود. يتّجه جهد هيدغر نحو إقصاء المعنى السائد للفهم، حيث يؤخذ ضمن التقابل الذي أشاعه دلتاي بين الفهم والتفسير (1927ج: 389)، وبيان كيف أنّ الفهم هو أوّلاً وقبل كل شيء "سلوك إزاء الموجود" (ein Verhalten zu Seiendem) (1927ج: 390)، ونحن عرفنا من قبلُ أنّ الفهم هو مقام كيانوي مؤلف لكيان الدازين. لكنّ الإقرار بأنّ الفهم هو مقوّم أصلي لوجود الدازين إنما يعني للتوّ أنّ الدازين هو دوماً ذو فهم للوجود، "بقطع النظر عمّا إذا كان الدازين يحترف (treibt) علماً [قائماً] على التفسير أو الفهم" (1927ج: 390). إنّ القصد هو أنّ الفهم ليس إمكاناً منطقياً فارغاً

---

(76) نحن لا نحتسب مفهوم "القصدية"، ضمن هذا الإحصاء، قصداً، وذلك أنّ هيدغر لئن كان يسعى إلى تملك هذا المفهوم الهوسرلي العريق تملكاً يكشف عمّا فيه من إمكانات هرمينوطيقية أصيلة، وخاصة معنى "التعلق بشيء ما" (das Sichbeziehen auf etwas) و"التوجّه نحو شيء ما" (das Sichrichten auf etwas) (1927ج: 446- 447)، وذلك يعني يخلصه من عمليّتيْ "التذويت" (Subjektivierung) و"الموضعة" (Objektivierung) (1927ج: 84- 94) التين تردّان القصدية إلى مجرّد علاقة بين "ذات قائمة وموضوع قائم"(1927ج: 446)، ولئن كان قد اعتمد عليه اعتماداً حادّاً في مناقشة الأطروحات الانطولوجية التقليدية الأربع التي عرض لها في القسم الأول من درس صيف 1927 (1927ج: 80 ومابعدها؛ 158 ومابعدها؛ 229 ومابعدها؛ 295 ومابعدها)،- فنحن نفترض أنّ مفهوم القصدية يظلّ، على ذلك، راسباً هوسرلياً أي راسباً من رواسب فلسفة الوعي التي تجذب إشكالية هيدغر إلى الوراء أكثر ممّا تساعدها على النفاذ إلى مقام أكثر أصالة. ومن اللافت للنظر أنّ هيدغر لا يعرض للقصدية على الأغلب إلا بوصفها "مشكلاً" ما يزال مطروحاً (1927ج: 90-91؛ 447؛ Dastur 1986: 100 والهامش 26)، وبخاصة بوصفها مقاماً لنحو من النقاش الضمنيّ مع هوسرل (1927ج: 84-94؛ Dastur 1986: 99) أكثر منها مسألة فينومينولوجية مطلوبة لذاتها مثل الزمانية أو المفارقة. والخيط الناظم لهذا النقاش الضمنيّ هو بلا ريب التنبيه إلى أنّ الفهم "العامي، أي الهوسرلي" (Dastur 1986: 100) للقصدية ما يزال بعيداً عن أنْ ينفذ إلى المعنى الأصلي للمشكل الذي تنطوي عليه، وليس ذلك المعنى سوى "المفارقة" من حيث هي المقام الذي ينتظم عنده الطابع الوجدي - الأفقيّ لزمانية الدازين؛ و إنّ القصد السريّ هو أنّ الفهم الهوسرلي للقصدية لا يملك تأسيساً انطولوجياً كافياً (1927ج: 378- 379؛ 447- 448).

من كل مضمون انطولوجي، بل هو ينتظم وفقاً لنمط كيان الدازين بوصفه موجوداً "يتعلق الأمر بوجوده"، وذلك يعني أنّ الفهم هو مستطاع-الوجود الأخصّ الذي يجعل الدازين يتمتّع بحريته الأصلية على أن يكون من هو (1927ج: 391). ومعنى أن يكون الدازين من هو، هو "أن يشترع نفسه ضمن إمكان ما" (sich entwerfen auf eine Möglichkeit)، وإنّه ضمن "المشروع"(im Entwurf) فحسب إنما يكون ثمّة إمكان كياني أصيل، أي إمكان أصيل للفهم، أي للنهوض بمستطاع-الوجود الأخصّ الذي للدازين (1927ج: 392).

ولكن ما شأن هذا الفهم الآخر المخصوص الذي يحمل اسم "فهم الوجود"(1927ج: 393)؟ - ينطلق هيدغر من أنّه تحت كلّ سلوك إزاء الموجود إنما يقبع سلفاً "فهم ما للوجود "، أي "فهم-وجود خاص بالكيان بعامة" (1927ج: 390؛ 395). وذلك يعني أنّ فهم الدازين لكيانه إنما يجد بعدُ شرط إمكانه في فهم ضمني للوجود في جملته. إنّ الدازين ليس بأيّ وجه "أنا-ذاتاً معزولاً" (ein isoliertes Ich-Subjekt) (1927ج: 394) بل هو دوماً وجود-في العالم ووجود-لدى الموجود-تحت-اليد أو الموجود-القائم ووجود-مع الآخرين، وإنّه في جميع ذلك يستند إلى فهم ما للوجود في جملته. أمّا وجه الطرافة الأخصّ في ذلك فهو افتراض هيدغر بأنّ الدازين "من حيث هو مشروع، ليس فقط يفهم الموجود انطلاقاً من الوجود بل، من جهة ما يكون الوجود نفسه مفهوماً، هو قد اشترع الوجود أيضاً بما هو كذلك بوجه من الوجوه" (1927ج: 396). ومن أجل "أنّ الوجود ليس يُفهم إلاّ متى كان مشترعاً باتّجاه شيء ما" (1927ج: 396)، ومن أجل أنّ فهم الدازين إنما هو متقوّم بالاشتراع الذي يقوم هو بدوره على الطابع الزماني للكيان، فإنّ شرط إمكان فهم-الوجود ليس شيئاً آخر سوى الزمانية (1927ج: 397).

إنّ المطلوب بذلك هو النهوض بنحو من "التأويل الزمانيّ للفهم" (1927ج: 406) حتى يصبح ممكناً الإبصار بكيف يكون الزمان أفقاً لفهم الوجود. نحن نعلم انّ الدازين إنما يوجد في كل مرة ضمن سياق أدويّ هو الذي يؤلف إمكانية العالم الذي بحوزته؛ فمع كلّ موجود-تحت-اليد يقيم الدازين علاقة بعينها، وإنّ كلّ موجود-تحت-اليد صالح لغاية ما. وليس العالم سوى "المدلولية" التي تشكّلها هذه العلائق مع الموجود-تحت-اليد (1927ج: 419). من أجل ذلك فالدازين يأتي إلى كلّ فهم ضمن سياق أدويّ، أي ضمن عالم أو مدلولية سارية سلفاً. بيد أنّ الدازين لا يفهم ،حين يفهم الموجود، موجوداً غريباً عنه أو معزولاً عنه في "موضوعية" مفترضة؛ وذلك أنّ العالم" لا يوجد إلاّ من جهة ما يكون هناك دازين"، إذ أنّ "فهم العالم وفهم الدازين هما فهم الذات(Selbstverständnis)"؛ إنّ "هُوية" (die Selbstheit) الدازين ليست "ذاتاً" مثلما أنّ العالم ليس "موضوعاً"، بل العالم والهُوية متوحّدان ضمن بنية الوجود-في-العالم؛ إنّ الهُوية لا تعني هنا سوى " أنّ الأمر، بالنسبة للموجود، إنما يتعلق، ضمن هذا الوجود، بمستطاع-وجوده ذاته" (1927ج: 422).

يفترض هيدغر أنّ ما يمكننا من استيضاح هذا التواشج بين الهُوية والعالم في تركيبة الدازين بوصفه وجوداً-في-العالم هو مفهوم "المفارقة" (die Transzendenz). إنّ طرافة هذا المصطلح هو أنّ هيدغر يأخذه في دلالته الأصلية حيث يعني معنى "تخطّى" (hinüberschreiten) و"مرّ" (passieren) و"عبر" (hindurchgehen) و"جاوز" (übertreffen) في العربية؛ ومن خلال هذه المعاني يعلن هيدغر: "إنّ الدازين هو المفارق" (1927ج: 423). ولكن علينا ألا نأخذ معنى "المفارق" في الدلالة الفلسفية العامية حيث يعني "الموجود الماورائيّ" (das jenseitige Seiende)، أي الإله، أو كما في نظرية المعرفة كلّ ما هو خارج فلك الذاتية، فعلى الحقيقة ليس من مفارق سوى الدازين (1927ج:424).

ولكن بأيّ معنى؟ - إنّ علينا أن ندقق في دلالة "المفارقة" كما يخرجها هيدغر في درس صيف 1927، فهو في واقع الأمر يركّز نكتة التأويل على البادئة (-trans) حيث تعني في اللاتيني معنى "ما وراء" الشيء ومعنى"الجانب الآخر" من الشيء، أي دلالة التخطي والتجاوز، لكنّه يبدو غير حافل بالجذر الثاني للكلمة، أي جذر scendere- الذي يعني "علا" و"صعد" و"تسلّق". وبوجه ما إذا كان رأس الأمر في مفهوم "المفارقة" التقليدي هو فعل scendere-، فإنّ بيت القصيد في المعنى الفينومينولوجي للمفارقة حسب هيدغر هو البادئة -trans، أي دلالة التجاوز والتعدّي. لذلك لئن كان من المفيد أن نستفيد من المصطلح التقليدي "المفارقة" في الإيفاء بمصطلح Transzendenz، فإنّه علينا ألاّ نغفل عن كون هيدغر لا يستعمل هذا اللفظ في دلالته التقليدية بل في معنى مستحدث أساسه هو ما تفيده البادئة -trans من معنى المجاوزة.

بهذا المعنى ينبغي أن نفهم عبارته: "إنّ الدازين هو المفارق"، في معنى أنّ الدازين مطالب بتجاوز الموجود نحو العالم الموجود فيه حتّى يتمكّن من فهمه. إنّ العالم يتجاوز الموجودات التي فيه لأنّه سابق عليها في تركيبة الدازين. فالعالم ليس مجرّد قيمومة بل هو "يكون كيانه" (existiert) أي يحتمل معنى الكيان الذي يتقوّم منه الدازين. وإنّ المفارقة هي نمط الكيان النموذجي. إنّ العالم نفسه مجاوزة مطّردة نحو.. وذلك من حيث هو نمط وجود الدازين (1927ج: 424-425).

إنّه لا يهمّنا هنا البحث في هوية الدازين أو كيفية تأسّسها على معنى المفارقة، فذلك يخرج عن مطلبنا في هذا الركن، بل إنّ وكدنا هو بيان الدور الذي يؤدّيه معنى المفارقة في أن يكون الزمان أفقاً لفهم الوجود.- وهذا هو جواب هيدغر:

" إنّ الطابع الوجديّ للزمان إنما يجعل طابعَ-التجاوز المخصوص الذي من شأن الدازين والمفارقة ومن ثمّة أيضاً العالمَ [أمرا] ممكناً." (1927ج: 428).

إنّ الدازين من حيث هو وجود-في-العالم هو موجود يتألف وجوده من هوية متخارجة في ماهيتها أي تستمدّ من الوجود في الخارج إمكانها ؛إنّ الدازين ليس أنا مغلقاً بل هو نحو من "الهُو" (das Selbst) مفتوح بطبيعته على ما هو خارج عنه. فالدازين مؤلّف في كل مرة من الوجود "تجاه-ذاته" (Zu-sich) والوجود "مع-الغير" (Mit-Anderen) والوجود "لدى-[الموجود]-القائم" (-Bei vorhandenem)؛ وهذه البنى الثلاث تشكّل معنى "الوجود-في" (das In-sein) التي منها يتألف مقام الوجود-في-العالم (1927ج: 428).

بيد أنّ بيت الإشكال في هذه الهيئة الكيانوية هو أنّها لا تشتغل إلاّ على أساس التوزّع الوجديّ لزمانية الدازين أي طبقاً للمقامات الثلاثة التي عرفناها تحت عنوان "المستقبل" و"الكانية" و"الاستحضار". إنّ الأوجاد هي التي تهب للدازين المقامات التي يصرّف من خلالها وجوه "المجاوزة" التي من شأنه، المجاوزة نحو ذاته (المستقبل)والمجاوزة نحو الموجود القائم (الاستحضار) والمجاوزة نحو الماضي (الكانية)؛ إنّه بهذا المعنى يكون الطابع الوجدي للزمان هو ما يجعل طابع المجاوزة المؤلف للدازين ممكناً (1927ج: 428).

وبعامة علينا استبصار التدرّج الهيدغري من "فهم الوجود والاشتراع قِبلة الوجود" إلى "فهم الوجود والاشتراع قِبلة الزمان"، وهو اشتراع اجتهد هيدغر ي تخريجه في هذا الموضع من خلال

عبارة أفلاطون الشهيرة "ما وراء الوجود" (epekeina tes ousias)(77)، على نحو يبيّن أنّ " ما يوجد وراء الوجود وما يحيله هيدغر على epekeina هو الزمان"(78). إنّ المعنى البدائي للمفارقة التي يبحث عنها هيدغر(79) هو ما أشار إليه أفلاطون في مقام آخر بعبارة epekeina tes ousias الأفلاطونية، ولذلك فالتأويل يعني هنا كيفية الانتقال من مستوى epekeina التي ما تزال تحت وطأة البحث عن "شرط إمكان معرفة" الموجودات إلى Transcendenz الكيانوية التي وقفت على معنى الزمان الذي تتقوّم به،وهي كيانوية لأنّ الموجودات لا تفارق بل "الهُو" وحده هو ما يفارق(80). – ربّ تخريج يبدو أنّه قد كشف عن حدود التحليل الوجدي للزمانية ويهيئ إلى تعميقه، أي تعميق إمكانية الانزياح من الزمانية إلى الدهرية(81).

- عند عتبة هذا التوضيح يشرع هيدغر، ضمن الفقرة 21 من درس صيف 1927، في الفحص عن العلاقة بين الدهرية والوجود، أي عن دور الزمان بوصفه أفقاً لفهم الوجود.- يفترض شيهان (82)أنّ فحص هيدغر عن العلاقة بين الدهرية والوجود هو تحديداً ما يدشّن "الاشتغال الجديد" على إشكالية ''الزمان والوجود'' التي انحسرت عند نشر كتاب 1927، وإن كان هذا الشارح الكبير يؤكد أنّ ما حققه هيدغر أبعد من الوجود والزمان هو زهيد جدّاً. إنّ علينا أن نكشف عن طريقة هيدغر في إخراج دور الزمان بوصفه أفقاً لفهم الوجود حتى نستطيع أن نحكم على مدى طرافة درس 1927.

((77)) - أفلاطون، **الجمهورية**، 509ب:" ما وراء الوجود" وهو يعني به مثال الخير. - επεκεινα في اليوناني ظرف وحرف يفيدان معنى "ماوراء" و"أبعد من". عن تملك هيدغر للإمكان الإشكالي الذي أشار إليه أفلاطون بعبارة επεκεινα της ουσιας، را: Dostal 1985: 62، 68-75،71،69؛ Greisch 1992: 346-349.

((78)) - را: Dostal 1985: 75؛ Bianco 1989: 203.

((79)) - يقول هيدغر (1927ج: 404):" إنّ ما نبحث عنه انما هو الـ επεκεινα της ουσιας. إنّ هذا الـ επεκεινα هو بالنسبة لأفلاطون شرط الإمكان لكل معرفة." را: أيضا 1928ب: 144، 237؛ 1931/1932: 95-117.

((80)) - يقول هيدغر (1927ج: 425):" إنّ المفارق ليس الموضوعات - فالأشياء لا تستطيع أبداً أن تفارق ولا أن تكون مفارقة - وانما ''الذوات'' في معنى الدازين المفهوم انطولوجيا على نحو صحيح هي مفارقة، أي هي ما يتخطى نفسه عبر نفسه وإلى ما وراء نفسه(80).إنه من أجل أنّ الدازين متقوّم بواسطة الوجود-في-العالم ،فإنه موجود هو ضمن وجوده يوجد ماوراء نفسه. إنه لبنية وجوده الأخصّ انما ينتمي الـ επεκεινα. إنّ [فعل] المفارقة لا يعني فقط ولا أول الأمر تعلّق ذات ما بموضوع ما، وانما المفارقة تعني: *أن يفهم المرء نفسه انطلاقا من العالم* " (1927ج: 425). - επεκεινα في اليوناني ظرف وحرف يفيدان معنى "ماوراء" و"أبعد من".

(81) - Dostal 1985: 75.

(82) - Sheehan 1984: 47.

3. "المضارع" (Praezens) بوصفه أخطوطا أفقيا لوجد الاستحضار:

نحن نعرف ممّا سبق أنّ معنى الدهرية هو الزمانية من حيث تؤدّي دور شرط إمكان لفهم الوجود (1927ج: 389)، وأنّ المطلوب، من أجل التكشيف عن هذا الدور الدهري للزمان، هو تعقب زمانية الدازين على نحو بحيث ينكشف لنا كيف أنّ زمانية الدازين إنما تمكّن من أن نستبصر وجه تقوّم الوجود بالزمان ومن ثمّة بأيّ وجه يمكن للزمان أن يكون أفقاً لفهم الوجود (1927ج: 324-325). إنّ ذلك يعني أنّ منزلة مفهوم الزمانية إنما هي منزلة مضاعفة: فمن جهة تحليل الدازين هي مقوّم كيانوي لكيانه؛ ومن جهة السؤال عن معنى الوجود هي "أفق" دهري لفهم الوجود. بيد أنّ الطابع المضاعف لمنزلة الزمانية ليس علامة على تفككها، وإنما هو آية على التعقد الداخلي لإشكالية الدهرية. فلا ينبغي أن نغفل عن نواة هذه الإشكالية، ألا وهي أنّ معنى الأفق الدهري للوجود متقوّم في إمكانه بالهيئة الانطولوجية للدازين ،إذ أنّ فهم الوجود ليس مشكلاً نظرياً بل تعيّن داخلي ملازم لكيان الدازين بوصفه وجوداً في العالم. إنّ الأفق الدهري هو أوّلاً "إلى-أين" خاصة بكلّ وجد من أوجاد الدازين؛ إنّ الأفق هو بعبارة طريفة "الأخطوط الأفقيّ للوجد" (1927ج: 429) الذي هو ما يجعل فهم الوجود ومن ثمّة معنى الوجود ممكناً في كل مرة.

إنّ إمكانية حمل الزمانية على الدازين والوجود في نفس الوقت، تارة بوصفها مقاماً كيانوياً، وطوراً بوصفها أفقاً دهرياً، هو ما يفسّر كيف أنّ هيدغر لا يتردّد في حمل مصطلح الدهرية على الدازين. قال:

" إنّ الأمر يتعلق بتصوّر كيف أنّه، على أساس الزمانية المؤسّسة لمفارقة الدازين، إنما تجعل دهرية الدازين فهم الوجود ممكناً."(1927ج: 429)

فالدهرية هي زمانية الدازين ولكن من حيث ما هي مأخودة بوصفها أفقاً لفهم الوجود. لنقل إنّ الدهرية هي الزمانية من جهة ما هي مأخوذة بوصفها "شرطاً متعالياً" لفهم الوجود(83).إنّ طرافة هذا الحمل للدهرية على الدازين من شأنها أن تحمّل مفهوم الدازين معنى خطيراً: ليس الدازين هنا "الهُو" الكيانوي الذي تعرفنا إليه في خضمّ تحليلية الدازين ضمن كتاب 1927 بوصفه زمانية؛ بل إنّ الدازين قد أخذ يظهر لنا في مظهر مقام انطولوجي ليس من فائدة لتقوّمه الكيانوي إلاّ توفير شرط إمكان متعال يجعل من إيضاحنا لكيفية أن يكون الزمان أفقاً لفهم الوجود ممكناً.إنّ المرادفة التي تعوّد عليها هيدغر في عهد تكوّن إشكالية الوجود والزمان بين الدازين والإنسان قد بدأت تهتزّ (1925أ: 349)؛ إنّ المشكل لم يعد متعلقاً باستكناه وجه تقوّم هوية الدازين، بل صار متوجّهاً بخاصة نحو استبصار بأيّ معنى يكون الزمان - من جهة ما هو مكشوف عنه بوصفه زمانية الدازين - أفقاً دهرياً لفهم الوجود. إنّ علينا أن نعرف هنا أنّ "فهم الوجود إنما هو نفسه تعيّن لوجود للدازين" (1926أ: 440) كما يقول تعليق شخصي لاحق لهيدغر على نسخته الخاصة(84).

- ومن أجل أنّ التجربة الأوّلية للدازين مع الموجود هي تجربة تتّخذ من معنى الوجود بوصفه قيمومة مقامها النموذجي، ومن أجل أنّ المعنى الأوّلي للزمان هو من ثمّة مشتقّ من هذا التصوّر التقليدي للوجود، ممّا جعله يُفهم بوصفه هو نفسه موجوداً- قائماً (1927ج: 384-385)، فإنّ هيدغر قد

---

(83) - Sheehan 1984: 48.

(84) -Grondin 1987: 49-52.

اختار أن يكتفي، ابتغاء تكشيف وجه تقوّم فهم الوجود بالزمان بوصفه أفقاً دهرياً، أي في لغة الدازين بوصفه أُخطوطاً أفقياً، بتوجيه جملة جهوده نحو إيضاح فهم معيّن للوجود، هو فهم الوجود الذي من شأن الموجود-القائم، بوصفه حالة نموذجية عن فهم الوجود في أفق الزمان (1927ج: 429).

يقول هيدغر:" نحن نحاول [النهوض بـ] تأويل دهريّ للوجود الذي من شأن [الموجود]-القائم أوّل الأمر، الذي من شأن [الوجود]-تحت-اليد، ونبيّن على سبيل المثال بالنظر إلى المفارقة، كيف يكون فهم الوجود ممكناً دهرياً. فإنه بذلك يُبرهنُ على وظيفة الزمان بوصفه تمكيناً (Ermöglichung) لفهم الوجود" (1927ج: 431)

يبدو أنّ علينا أن نأخذ عبارة "بالنظر إلى المفارقة" بوصفها علامة على طبيعة الخطة المعتمدة: إنّ مطلوب هيدغر هو بيان بأيّ وجه يكون الزمان أفقاً لفهم وجود الموجود الذي يتخذ من القيمومة معنى خاصاً له، وذلك انطلاقاً من مقام المفارقة. إنّ ذلك يعني أوّلاً بيان كيف أنّ القيمومة هي نمط من الفهم للوجود-في-العالم، وثانياً كيف أنّ فهم العالم، من جهة ما هو مفارقة، هو متأصّل في البنية الوجدية-الأفقية لزمانية الدازين (1927ج: 429-430).

لقد رأينا أنّ العلاقة مع الموجود-تحت-اليد تتمّ في كل مرة ضمن تجارة يومية مع الموجود، وذلك يعني ضمن سياق أو مركب أدويّ يعطي لكلّ موجود-تحت-اليد، من حيث هو أداة، أدويّته أو وظيفيته أي وجه القرينة (die Bewandtnis) التي من شأنه(85)(1927ج: 233). وهكذا فكلّ استعمال للموجود-تحت-اليد إنما يقوم على "تحسّب" أو "توقّع" (Gewärtigen) نمط القرينة التي من شأنه: إنّ استقران أداة ما، أي إنّ ترك الأداة تأتي إلى قرينتها ضمن سياق أدويّ معيّن، هو توقّع لنحو من القرائنية لدى الموجود-تحت-اليد، أي هو استقران للموجود ولدى الموجود بواسطة وظيفية ما؛ بمثل هذه المصالحة نحن "نحتفظ" (behalten) بنمط وجود الأداة بوصفه "ما-به" (das Womit) تكون تجارة فاهمة مع الموجود(86).

---

(85) - يقول هيدغر(1927ج: 233):" إنّ كلّ أداة مفردة انما هي طبقاً لماهيتها *أداة لـ*..(ein *Zeug-zum*)، للتنقل، للكتابة، للطيران. إنّ لكلّ أداة علاقة محايثة بـ*اللماذا* (*wozu*) هي توجد ما توجد. إنّها دائماً شيء*لِكيْ* (*um-zu*)، مُحيلة على *لماذا* ما (ein *Wozu*). إنّ البنية المخصوصة للأداة انما هي متقوّمة بواسطة مركب من اللِكيْ. إنّ كلّ أداة معيّنة تقيم بما هي كذلك مع أداة معيّنة أخرى علاقة معيّنة. [..] إنّ مع كلّ موجود نكشف عنه بوصفه أداة، ثمّة*قرينة* (*Bewandnis*) معيّنة. إنّ مركب اللِكيْ انما هو جملة من علاقات القرينة.[..] إنّ طابع الأداة انما هو متقوّم بواسطة ما أسميناه*القرينة*. [..] إنّ الأداة انما توجد ''لكيْ''. وإنّ لهذه القضية دلالة انطولوجية وليس فقط أنطيّة [..] إنّنا لا نستطيع أن نستعمل أداة في عشرة معها إلا متى كنّا قد *اشترعنا* بعدُ من قبلُ هذا الموجود *على جهة علاقة القرينة*.وهذا الفهم السابق للقرينة، هذا الاشتراع للأداة على جهة طابع القرينة، نحن نسمّيه *الاستقران* (das *Bewendenlassen*). "

(86) - يقول هيدغر(1927ج: 415-416 و432):" إنّ ترك-[الموجود-يأتي-إلى]- اقترانه (das Bewendenlassen)، بمعنى إنّ فهم القرينة، الذي يجعل استعمال أداة ما بعامة ممكناً، انما هو توقّع حافظ (ein behaltendes Gewärtigen)، ضمنه تكون الأداة بما هي معيّنة مستحضَرة (gegenwärtig). إنّه ضمن الاستحضار المتوقّع-الحافظ انما تلاقينا الأداة، وتكون شاهدة (anwesend)، وتأتي إلى واجهة-المتوقّع (Gegen-wart).[..] إنّ الألفة الأصلية مع الموجود انما تكمن ضمن *الاستعمال* الملائم له.إنّه يتقوّم بالنظر إلى زمانيته ضمن استحضار حافظ-متوقّع للسياق الأدويّ بما هو كذلك. "

بهذا الشكل يفترض هيدغر أنّ استقران أداة ما، أي أنّ ترك الموجود يأتي إلى أفق الأدَويّة التي هي نمط وجوده الأصيل بالنسبة لنا، هو بذلك سلوك مؤسّس على هيئة زمانية. فنحن لا نستعمل أداة من الأدوات إلاّ بقدر ما نتوقع منها أدَويةً ما، أي نمطاً معيّناً من الوجود هو جاهزيّتها للاستعمال في ضوء "كي" (um-zu) معيّنة، أي في ضوء "جدوى" أداتية أو وظيفية معيّنة. لكنّ هذا التوقع ليس عدماً أو لا تعيّناً هائماً، بل هو يستند للتوّ إلى نمط مخصوص من "الاحتفاظ" بجدوى الأداة، أي بطابع الـ"ماـبه" يكون ثمّة صلاحية ما، أي دلالة انطولودجية خاصة تستوفي وجود الأداة أي أدويّتها. إنّ التوقع والاحتفاظ هما بذلك نمطان من "الاستحضار" للأداة ضمن سياقها الانطولوجي الخاص، أي ضمن أدويّتها. إنّ الأداة لا تصبح قابلة للاستعمال الملائم لها إلا متى كنّا مبصرين للتوّ بالسياق الأدويّ المقوّم لنمط وجودها. هذا الإبصار السابق هو استحضار متوقع للصلاحية وحافظ لجدوى مابه تكون صلاحية الأداة. إنّ التجارة اليومية مع الموجود ليست مجرّد تحديد "أنطيّ" (1927ج: 416) لنحو من "الغاية" التي لا تكون عندها الأداة غير "وسيلة" بلا دلالة خاصة؛ بل إنّها تقوم على دلالة انطولوجية هي الاستحضار لنمط وجود الموجود-تحت-اليد الذي يشكل معنى الأداة.

بيد أنّ هذا الاستحضار ما يزال حسب هيدغر غير موضَّح بشكل أصلي،، وذلك أنّه "يحيل هو نفسه على زمانية أكثر أصليّة [منه]" (1927ج: 417). وتلك الزمانية الأكثر أصلية هي شرط إمكان مثل ذلك السلوك الانطولوجي الذي يستمدّ من الاستحضار نمط العلاقة مع الموجود-تحت-اليد. علينا ألاّ نخلط هنا بين الموجود-تحت-اليد (das Zuhandensein)، أي نمط وجود الأداة، وبين قائم-الوجود (das Vorhandensein): فالموجود-تحت-اليد ليس بالضرورة موجوداً قائم-الوجود بشكل دائم ضمن العالم-المحيط؛ بل أيّ أداة يمكن أن تغيب عن أعيننا بعض الوقت، وعلى ذلك فإنّ هذا الوجود "الذي-ليس-تحت-اليد (das Abhandene) ليس سوى ضرب من الذي-تحت-اليد (das Zuhandene) " (1927ج: 432).

يقول هيدغر: " [..] إنّ الأدويّة (Zuhandenheit) واللاأدويّة (Abhandenheit) هما تحويلات معيّنة لظاهرة أساسية، نحن نخصّصها بشكل صوري بواسطة الشهود والغياب وبعامة بوصفها المضارع (Praesenz)(87)." (1927ج:433)

يلتجئ هيدغر هنا أيضاً، كما فعل من قبلُ حين أشار إلى نمط الزمان الخاص بالوجود بلفظة tempus، وإلى زمانية الوجود بلفظة Temporalität (1927ج: 22)، إلى المعجم اللاتيني لتمييزه عن المعجم الألماني (1927ج: 433)، فيستعمل للدلالة على معنى "المضارع" لفظة Praesenz. وكما رأينا إلى الفرق بين Zeit الخاص بالدازين، وtempus الخاص بالوجود، وإلى التباين بين Zeitlichkeit الخاصة بالدازين وTemporalität الخاصة بالوجود، فإنّ علينا الآن أن نستبصر وجه استمازة Praesenz عن معنى Gegenwart.

---

(87) - نذكر بأنّ Praesens مستقاة من اللاتيني حيث هي في صيغة اسم فاعل praeesse وتعني معنى être en avant في الفرنسية.ولذلك يمكن أن نقابلها بلفظة "المضارع" الذي يدلّ على معنى الحال والاستقبال.

نحن نعلم أنّ هيدغر قد خرّج الفهم العامي للزمان بوصفه يتأسّس على أنّ "الحاضر" (Gegenwart) يستمدّ من معنى "الآن" (das Jetzt ،νυν) قوامه التقليدي، ولذلك هو يعرّف الزمان بأنّه " تعاقب الآنات الذي لا يقبل الارتداد" (1927ج: 434). بيد أنّ التحليل الكيانوي قد بيّن أنّ الدازين لا ينتظم وفقاً للفهم العامي للزمان، بل هو يتقوّم بزمانية لا تتألف من الآنات المتجانسة بل من ثلاثة أوجاد تتخذ من المستقبل مركزها، وذلك يعني انّ الدازين يتوقر على معنى آخر للحاضر، هو الاستحضار، أو ما يسمّيه هيدغر "اللحظة" (der Augenblick) الكيانوية (1927ج: 434). ومن أجل أنّ زمانية الوجود، أي معنى الدهرية، أي معنى الزمان من حيث هو أفق لفهم الوجود، إنما لا تأتي إلى العبارة إلاّ ضمن إيضاح صار لزمانية الدازين، وبخاصة طابعها الوجديّ، فإنّ علينا أن نسلم منذ الآن بأنّ ههنا فرقاً أساسياً مضاعفاً بين معنى "الحاضر" ومعنى "المضارع": أوّلاً بين المضارع والحاضر في معنى "الآن" العامي؛ وثانياً بين المضارع والاستحضار في المعنى الكيانوي لوَجْد اللحظة.

فإذا كان الحاضر، من جهة ما هو الآن، هو الزمان أو ظرف الزمان الذي يوجد "فيه" الموجود-تحت-اليد والموجود-القائم، أي إذا كان الحاضر "وجودا-في-الزمان" (die Innerzeitigkeit)، فإنّ المضارع هو " شرط إمكان فهم الموجود-تحت-اليد بما هو كذلك" (1927ج:434). كذلك إذا كان الحاضر في معنى الاستحضار ظاهرة زمانية وجدية مقوّمة للدازين، فإنّ المضارع ليس بظاهرة وجدية، وذلك أنّه أفق هو ما يجعل فهم وجود الموجود ممكناً (1927ج: 435).

وعلى ذلك فإنّ هيدغر لا يقصد إلى الفصل بين الحاضر والمضارع فصلاً نظرياً، بل هو على العكس من ذلك يسعى لبيان وجه التواشج الأصليّ بينهما: إنّ الحاضر، من حيث هو "وجْد" (Ekstase)، هو ما يفترض المضارع من حيث هو "أفق" (Horizont). وبيان ذلك أنّ كلّ وجد من أوجاد زمانية الدازين هو عبارة عن جذب إلى جهة ما؛ هذه الجهة هي الأفق الدهري للوجود. فالحاضر الكيانوي هو استحضار مؤلف لطابع المفارقة التي تشكّل مقام الوجود-في-العالم الذي يقوّم وجود الدازين بوصفه كيانا؛ ربّ استحضار لا يستحضر ما يشترعه من ممكن-الوجود إلاّ إذا توقّر على مقصد أو جهة وبعبارة واحدة على أفق دهري يمدّه بفهم الوجود الذي يحتاجه. وحسب هيدغر فالاستحضار لا يشتغل إلاّ " صوب شيء مثل المضارع " (1927ج: 435).

بذلك يتوضّح أنّ البنية الوجدية لزمانية الدازين هي شرط الإمكان المتعالي (88)الذي يجعل معنى المضارع أي أفق فهم الوجود الأدوي بوصفه زماناً، أي مقام الدهرية ممكناً (89). فالوجد، من

---

(88) - يفترض شيهان أنّ درس صيف 1927 ربّما كان آخر استشكال يحاول فيه هيدغر أن يفكر في دلالة الوجود في نطاق الاشتغال المتعالي (Sheehan 1984: 61).

(89) - يقول هيدغر(1927ج: 435):" إنّ وجد الحاضر انما هو بما هو كذلك شرط إمكان '' ما وراء ذاته'' معيّن، [شرط إمكان] المفارقة ،والمشروع صوب المضارع.ومن جهة ما هو شرط إمكان الـ''ما وراء ذاته'' فإنّ له في نفسه هو نفسه *توسّم تخطيطيّ* للـ''إلى أينَ'' يكون هذا الـ''ما وراء ذاته''. إنّ ما يقبع ما وراء الوجد بما هو كذلك على أساس طابع الجذب الذي له وما هو متعيّن من قِبله ما وراءه، وتحديداً، إنّ ما يعيّن *الـ''إلى أينَ'' الذي من شأن الـ''ما وراء ذاته''* بما هو كذلك بعامة، انما هو *المضارع بوصفها أفقاً*. إنّ الحاضر يشترع نفسه في ذات نفسه على نحو وجديّ على جهة المضارع. فليس المضارع مطابقاً للحاضر، لكنّه، من جهة ما هو *تعيّن أساسيّ للأخطوط الأفقيّ لهذا الوجد*، هو يشكل بنية الزمان التامة التي

حيث هو مؤسّس على المفارقة، هو جذب إلى جهة أو قِبلة، أي إلى "ما وراء ذاته" في كل مرة؛ في هذا الجذب نحو جهة ما ونحو "إلى أين" ما، يرتسم هيدغر معنى المضارع بوصفه أفقاً دهرياً. وذلك يعني أنّ الوجد يحتوي مسبقاً على توسّم تخطيطيّ للأفق هو ما يمكّن الحاضر، نعني نمط استحضار الموجود-تحت-اليد، من أن يتوجّه صوب المضارع. إنّ المضارع هو ما يهب الأخطوط الأفقيّ الذي ينجذب داخله وجدُ الحاضر في كل مرة. وإنّ المضارع من حيث هي أُخطوط زماني للوجد هو ما يشكّل ليس فقط بنية الحاضر بل بنية المستقبل والكانية أيضاً، وذلك يعني بنية الزمان على الجملة.

" إنّ المضارع هو الأخطوط الأفقيّ الذي من شأن الوجد الذي يعيّن على نحو بدائيّ تزمّن زمانية التجارة مع الموجود-تحت-اليد" (1927ج: 438).إنّ هذا التعريف يفترض أنّ معنى وجود الموجود-تحت-اليد هو معنى زمانيّ، ألا وهو معنى المضارع؛ لكنّ هذا المعنى ليس اصطناعاً نظرياً، بل هو " متجلٍّ بعدُ ضمن مشروع-الذات الذي من شأن الزمانية" (1927ج: 438-439) أي من شأن الدازين بما هو زمانية.

ولكن هل استوفينا بذلك المعنى الجذري للمضارع؟ - يقرّ هيدغر بأنّ ظاهرة المضارع أكثر ثراء من أن نحيط به للتوّ، ولذلك يقترح أن نحاول الولوج إليه "بطريقة ملتوية" (auf einem Umweg) (1927ج: 43+9). - وإنّه هنا إنما يبرز لنا ملمح خطير من تفكير هيدغر في هذه الحقبة: إنّه الاعتماد بشكل جذريّ، وليس من "طريق ملتوية" كما قد يظهر لأوّل وهلة، على مسألة "السلبيّة" في تخريج معنى الزمان ومن ثمّة معنى الوجود (1927ج: 439-443).

لقد رأينا من قبلُ كيف أنّ غياب أداة ما لا يعني عدم وجودها بالنسبة لنا، إذ أنّ " الذي-ليس-تحت-اليد (das Abhandene) ليس سوى ضرب من الذي-تحت-اليد (das Zuhandene)." (1927ج: 432). بيد أنّ هذا الإقرار لم يجد سياقاً صالحاً لفهمه إلاّ الآن: فالذي-ليس-تحت-اليد إنما هو حاضر سلفاً ضمن المركّب الأداتيّ الذي ينتمي إليه، وذلك يعني أنّه هو أيضاً تحت-اليد. إنّ الطريف هنا هو أنّ الموجب موضّح انطلاقاً من السالب، بيد أنّ ذلك يعني للتوّ أنّ استحضار الأداة يمكن أن يتواشج مع ضرب من الغياب الأصيل لهذه الأداة؛ ربّ غياب هو بوجه من الوجوه نمط خاص من الحضور. وهكذا فالسلب، سلب أداة ما، ليس افتعالاً نظرياً، بل هو خاصية انطولوجية في نمط وجود الأداة، نعني غياب الأداة عن أعيننا، ولكن ليس عن المركّب الأداتيّ الذي تعمل فيه. إنّ السلب إذن كامن في نمط استحضارنا للموجود-تحت-اليد، أي في ماهية الزمانية نفسها. ومعنى السلبية هنا، من حيث هي بالمعنى الزماني، ضرب من الغياب، إنما يتمثّل أوّل الأمر في أنّ الموجود-تحت-اليد هو في التجارة اليومية معه يمرّ من غير كبير احتفاء به، إنّه مطبوع بطابع "الوجود الذي لا يقع تحت نظر " بوصفه كذلك، وذلك من فرط أنّ التجارة مع الموجود اليومي هي تجارة"خالية من أيّ اضطراب"(Ungestörtheit) (1927ج: 439)(90).وعلى ذلك فليست كلّ الأدوات حاضرة في كل مرة؛ إنّ أداة ما يمكن أن تغيب أي

من شأن الحاضر. والنتيجة نفسها تنطبق على الوجدين الآخرين، المستقبل والكانية (المعاودة، النسيان، الحافظة)."

(90) - يقول هيدغر(1927ج: 439):" إنّ كلّ ما هو موجب انما يصبح واضحاً بخاصة انطلاقاً ممّا هو سالب. إنّ العلل التي تجعل ذلك كذلك، نحن لا يمكننا الآن أن نتعقبها. إنّها تكمن - لنقل ذلك عرضاً - في ماهية الزمانية وفي السلب المتجذّر فيها.ومتى توضّح الموجب انطلاقاً من السالب بخاصة، فإنّ ذلك يعني هذا بالنظر إلى المشكل الذي يهمّنا: أنّ التأويل الدهريّ للأدويّة انما ينبغي أن يقبل، ضمن معنى الوجود الذي من شأنه، أن يتمّ ضمن التوجّه قِبلة اللاأدويّة على نحو أكثر وضوحاً.

أن توجد بوصفها ما-ليس-تحت-اليد، وأن "تعدَمنا" (fehlen) تُطلب فلا تُدرك، أي أن توجد على نمط "الفقد" (das Vermissen) (1927ج: 440-441)؛ وإنّ المطلوب هو أن نجيب عن هكذا تساؤل: " كيف يكون سلوك من هذا الضرب ممكناً انطولوجيا؟ أيّة [زمانية] هي زمانية الفقد ؟" (1927ج: 441).

إنّ الفقد أبعد ما يكون عن "انعدام الاستحضار"(ein Nichtgegenwärtigen) بل هو فقط "لا-استحضار" (ein Ungegenwärtigen)، هو إذا تُصُفِّح وُجد أنّه ضرب معيّن من الاستحضار ومن احتمال الحاضر، وذلك يعني أنّ الفقد ليس فقداناً حادّاً لكلّ أفق زماني بل هو يملك هو أيضاً أفقاً زمانياً للحاضر وللمضارع وإن كان أفقاً محوّلاً، ومن ثمّة أنّه علينا الحديث عن "وجد اللااستحضار"؛ فإنّ وجد اللااستحضار هو الذي يحوّل المضارع إلى "غيبة"(Absenz) بواسطة الفقد (1927ج: 441-442) (91).

هل بلغنا الغاية في تفسير معنى الزمان بوصفه أفقاً لفهم الوجود؟ - يبدو أنّ الطريق ما تزال بعيدة. فهيدغر يعترف آخر الأمر أنّ فهم طبيعة هذا التحويل للمضارع إلى غيبة إنما يشترط أن نوضّح قبلاً معنى تحويل المضارع إلى "اللا" (Nicht) الذي يشدّ معنى اللااستحضار، ومن ثمّة لمعنى السلبية في تواشجها الأصيل مع الزمان (1927ج: 442). يقول:" نحن لسنا على أهبة بعدُ بما فيه الكفاية للتوغّل في هذا [الأمر] المظلام"(1927ج: 443).

هل يكون جهد هيدغر قد أصبح بذلك مطالباً بالتوجّه أكثر فأكثر نحو تملك هذا النحو من "الغيبة" التي صارت تطبع أفق الوجود؟ - إنّ شيهان يفترض أنّ "التملك الموجب للغيبة " إنما هو معنى "المنعرج"(92).

2.2- ظهور مصطلح "المنعرج" في درس صيف 1928:

إنّه لذو دلالة أنّ هيدغر لم يعرض إلى "المنعرج" في السير العادي لدرس صيف 1928، وإنما ضمن "ملحق" (Anhang) منفصل نذره للنظر في "تخصيص فكرة انطولوجيا أساسية ووظيفتها"(1928ب: 196). ووجه الدلالة هنا أنّ النظر في الانطولوجيا الأساسية بوصفها مشكلاً بذاته، قد جاء مستقلاً عن موضوع الدرس الذي بقي متواشجاً بين خطّة هيدغر الأصلية بوصفه "منطقياً"، أي مواصلة تقليد "المباحث المنطقية" - وهو ما خصّص له المقدّمة والقسمين الأوّل والثاني إلى حدّ الفقرة 9 من الدارس (1928ب: 1-171 و280-284)، وبين استئناف ورشة الوجود والزمان أي متابعة الاشتغال على تحليلية الدازين - وهو ما نذر له الفقرة 10 من القسم الثاني وكامل القسم الثالث (1928ب: 171-195 و203-280). إنّ عقد فحص منفصل لمعنى "انطولوجيا أساسية" (هكذا في صيغة نكرة) ووظيفتها هو إجراء لافت للنظر لأنّه يكشف عمّا كان يعانيه هيدغر من توتّر إزاء معنى المشروع الذي أعلنه كتاب 1927 ومنزلته ومآله. من أجل ذلك نحن نفترض أنّ هذا "الملحق" المذكور

ومن أجل فهم هذا التخصيص للأدويّة انطلاقاً من اللاأدويّة، ينبغي علينا أن ننتبه إلى: أنّ الموجود، الذي يعترضنا ضمن التجارة اليومية ،انما له بطريقة رائعة طابع [الوجود] *الذي-لا-يقع-تحت-نظر* (*Unauffälligkeit*)".

(91) - يفترض شيهان (Sheehan 1984: 59) أنّ جهد هيدغر في تأصيل إشكاليته ضمن درس صيف 1927 انما يتوقف هنا.

(92) - را: Sheehan 1984: 62.

هو نحو من الوقفة المنهجيّة التي حاول فيها هيدغر إيضاح طبيعة المقصد الذي حرّكه نحو عقد القسم الثالث غير المنشور من كتاب 1927. إنّ هذا الملحق إنما يجعل درس صيف 1928 بدوره "اشتغالاً جديداً على القسم الثالث من الوجود والزمان " وأنّ هذا التنبيه لا ينطبق فقط على درس صيف 1927.

إنّه من هذه الزاوية علينا أن نفتّش في ظهور مصطلح "المنعرج" في درس صيف 1928 وبخاصة ضمن هذا الملحق المنفصل.

- علينا أن ننتبّه على أنّ هيدغر قد افتتح هذا الملحق برصد مهمّة من مهامّ الانطولوجيا الأساسية تلتبس بمعنى المنعرج حتى تكاد أن ترادفه، ألا وهي مهمّة "الانقلاب" (der Umschlag). ولذلك فإنّ علينا أن نبدأ أوّلاً بالفحص عن هذه الدلالة المتشابهة للمنعرج ثمّ نفرغ من بعد ذلك إلى تبيين مصطلح المنعرج نفسه، لاسيما وأنّ مصطلح المنعرج إنما يظهر في عين النطاق الذي تدبّر فيه هيدغر مفهوم الانقلاب.

يقول هيدغر:" نحن نفهم تحت [عبارة] انطولوجيا أساسية وضع أسس الانطولوجيا على الجملة. وإلى ذلك ينتمي: 1- التأسيس المكشّف عن الإمكان الداخليّ لمسألة الوجود بوصفها المشكل الأساسي للميتافيزيقا - تأويل الدازين بوصفه زمانية؛ 2- شرح المشاكل الأساسية المقرّرة ضمن مسألة الوجود - العرض الدهريّ لمشكل الوجود؛ 3- تدبير الفهم الذي لهذه الإشكالية عن نفسها ومهمّتها وحدودها - الانقلاب " (1928ب:196).

لن يهمّنا من هذا التعريف الجامع للانطولوجيا الأساسية ما يضيفه بالنسبة إلى التعريف الوارد من قبلُ ضمن كتاب 1927 من صرامة أو وحدة غرض، بل بخاصة السياق الذي أتى منه هيدغر إلى مسألة المنعرج. ووجه الطرافة هنا هو عثورنا أوّل الأمر على مفهوم بدائيّ يشبه أن يكون مرادفاً للمقصود من المنعرج، وما هو بمنعرج، ألا وهو مفهوم "الانقلاب" (der Umschlag): إنّ الانقلاب هو الدرجة الثالثة من درجات الانطولوجيا الأساسية، وذلك بعد تأويل الدازين بوصفه زمانية، والعرض الدهريّ لمشكل الوجود. إنّ الانقلاب هو "تدبير الفهم الذي لهذه الإشكالية [أي إشكالية الانطولوجيا الأساسية] عن نفسها ومهمّتها وحدودها". بذلك يتوضّح أنّ الانقلاب هو نحو من القول البعديّ في إشكالية الانطولوجيا بعامة.

بيد أنّه علينا أن ننتبه إلى أنّ الانقلاب المأمول غير قابل للتصوّر من دون الخطوتين السابقتين عليه، أي من غير تحليلية الدازين ومسألة الوجود. إنّه لا يمكن أن يتمّ إلاّ بالنظر إليهما أو كنتيجة لهما. من أجل ذلك يسارع هيدغر إلى التذكير بأمرين خطيرين: أوّلاً أنّ الانطولوجيا الأساسية لا تطرح من المشاكل إلا ما ينتمي إلى "الماهية الميتافيزيقية للدازين"؛ وثانياً أنّ "الملامح الأساسية لهذه الإشكالية إنما تفصح عن نفسها منذ بدء" الفلسفة الغربية على الجملة (1928ب: 196-197)(93). بذلك توفّر

(93) - يقول هيدغر(1928ب: 196-197):" مع هذه الانطولوجيا الأساسية وبواسطتها نحن لا نتصوّر، وبلا ريب من زاوية نظر معيّنة، سوى الحياة الداخلية والخفية للحركة الأساسية للفلسفة الغربية. ولقد رأينا بأوجه عدّة إلى الملامح الأساسية لهذه الإشكالية كيف تفصح عن نفسها منذ البداية. وإنّه حقيق بنا أن نحملها إلى النور بقدر ما يكون إدراك ذلك ممكناً، وليس أن نتركها تقبع في اللامبالاة؛ وليس ذلك على الحقيقة لأنّ هذه المشاكل قد لومِست بعدُ من قبلُ وباستمرار، ليس بسبب قدمها البعيد، وانما على العكس، من أجل أنّ الانطولوجيا الأساسية انما تدرك مشاكل هي في إشكاليتها تنتمي إلى كيان الإنسان، إلى الماهية الميتافيزيقية للدازين، كما قد تبيّن لنا."

هيدغر على التبرير الأصيل للخطوتين الأوليين من الانطولوجيا الأساسية: فهي تفترض تحليلية الدازين، لأنّ المشاكل التي تطرحها تتعلق بكيان الدازين نفسه من حيث هو ذو ماهية ميتافيزيقية، أي من جهة ما هو موجود لا يفهم وجوده بمعزل عن فهم وجود الموجود بعامة؛ وهي تستلزم العرض الدهري للوجود، من أجل أنّ هذه المشاكل التي تنتمي إلى ماهية الدازين هي قبل ذلك المشاكل التي طُرحت منذ الإغريق وتشكلت بموجبها الحركة العامة للفلسفة الغربية أي تاريخ الانطولوجيا بعامة.

وهكذا كما أنّه ثمّة ضرورة ملحّة لتحليل نمط وجود الدازين والتكشيف عنه بوصفه زمانية، كذلك هناك ضرورة لا تقلّ إلحاحاً لمساءلة تاريخ الانطولوجيا والكشف عن دهرية الوجود. - ونحن يهمّنا هنا بخاصة أن نصرف اهتمامنا إلى الخطوة الثانية من الانطولوجيا الأساسية، أي خطوة العرض الدهري للوجود، وذلك أنّ الخطوة الثالثة، أي خطوة الانقلاب، إنما تتمّ انطلاقاً من هذه الخطوة الثانية وبالنظر إليها(94).

---

(94) - يقول هيدغر (1928ب: 197 و199): " إنّ الانطولوجيا الأساسية ليست دوما سوى معاودة هذا القديم، المتقدّم.بيد أنّ هذا [الأخير] نحن لا نتورّثه نحن أنفسنا ضمن المعاودة إلا إذا نحن وهبناه من بعدُ إمكانية أن يتحوّل. إذ أنّ ذلك انما تقتضيه هذه المشاكل نفسها طبقا لماهيتها.إنّ ذلك يملك أساسه، كما سيُتحقق منه، ضمن تاريخيّة فهم الوجود. وإنّه لأمرخاصيّ أنه ينبغي على التراث [..] أن يتحوّل ضمن المعاودة.[..]

ليس [أنّ] القديم يجب أن يُتجاوَز – إذا ما كان ثمة من هذا المنظور محلّ للـ''نقد'' (وهو أمر ليس في [المقام] الأول، لكنه على ذلك مطلوب مع هذه الوضعية) -، بل أنّ الوكلاء السيّئين له يجب أن يُكافحوا. بيد أنّ ذلك لا يحدث إلا من جهة ما نبذل وسعنا في أن نتوفّر لهذه المشاكل الأساسية، بمعنى للـ metaphysica naturalis الكامنة في الدازين ذاته، على فرصة سانحة للتحويل. إنّ ذلك انما أفهمه تحت [عنوان] نقض التراث.[..]

ولأنه ليس ثمّة وجود، إلا بقدر ما يكون بالتحديد ثمّة بعدُ أيضاً موجود، فإنّ في الانطولوجيا الأساسية انما تقبع كامنة نزعة إلى تحوّل ميتافيزيقي أصليّ ،هو لا يصبح ممكناً، إلا متى يكون الوجود مفهوماً ضمن إشكاليته التامة. إنّ الضرورة الباطنة لأنْ ترتدّ الانطولوجيا في هذا الاتّجاه، عن الموضع الذي خرجت منه، يمكن للمرء أن يوضّحه من طريق الظاهرة الأصلية للكيان الإنساني: أنّ الموجود ''إنسان'' انما يفهم الوجود؛ وفي فهم الوجود يكمن في نفس الوقت تحقيق الفرق بين الوجود والموجود؛ إنه ليس ثمّة وجود إلا عندما يفهم الدازين الوجودَ. وبعبارة أخرى: إنّ إمكانية أنّ ثمّة وجوداً ضمن الفهم، انما تملك، كمسبّقة لها، الكيان العياني للدازين، وهذا بدوره الوجودَ-القائم العيانيّ للطبيعة.وبالتحديد إنّه يتبيّن ضمن أفق مشكل الوجود المطروح بشكل جذريّ، أنّ كلّ ذلك لا يكون منظوراً ولا يمكن أن يكون مفهوماً بوصفه وجوداً، إلا متى كان ثمّة بعدُ كليّة ممكنة من الموجود.

من هنا تنكشف ضرورةُ إشكاليةٍ أصيلة تتخذ عندئذ من الموجود في جملته موضوعاً. إنّ طرح-الإشكال الجديد هذا انما يقبع في ماهية الانطولوجيا ذاتها وينكشف انطلاقاً من انقلابها، من الـμεταβολη الذي لها. وهذه الإشكالية أنا أسِمها بوصفها **ميتونطولوجيا** (*Metontologie*). وههنا في ميدان السؤال الميتونطولوجي-الكياني يوجد أيضاً ميدان ميتافيزيقا الكيان (وههنا فقط تقبل مسألة الإتيقا أن تُطرح). "

يدعونا هيدغر في هذا الموضع(1928ب: 197 و199) إلى ثلاثة جهات خطيرة: أوّلاً أنّ أرضية البحث عن معنى الانقلاب المقصود هي التراث؛ وثانياً أنّ رأس الأمر في معاودة التراث هو تحويله ونقضه؛ وثالثاً أنّ القصد هو الانقلاب من الانطولوجيا إلى "الميتونطولوجيا".

علينا أن ننتبه إلى المغزى العميق لأيّ تخطّ لمستوى تحليلية الدازين والاستناد أساساً إلى تاريخية فهم الوجود: فذلك يعني أنّ الأفق المتعالي المبحوث عنه في عنوان الجزء الأوّل من الوجود والزمان هو مطلب قد أخذ يخرج عن نطاق سؤال "من؟" الحديث، ويتّجه نحو تاريخ الانطولوجيا بوصفه الأرضية الأكثر وجاهة للسؤال عن الوجود. إنّه عنوان الانتقال من زمانية الدازين إلى تاريخية الوجود. بيد أنّ نكتة الطرافة في هذا التلفت من الدازين إلى الوجود إنما هي أنّ العلاقة مع التراث قد تغيّرت هي نفسها بشكل جذريّ من مجرّد التأريخ إلى مستوى نمط مستحدث تماما من "المعاودة" هو ما يسمّيه أيضا باسم "النقض"(Destruktion).والدور المخصوص لهذا النقض هو كونه ليس مجرّد تحطيم للتراث بل هو منح هذا التراث إمكانية أن يتحوّل من نفسه! وذلك يعني أنّ شرط إمكان النقض بما هو معاودة أصيلة للممكن الجوهري للتراث إنما هو متضمّن بعدُ ضمن هذا التراث منذ البداية.

بيد أنّ ذلك لا يعني أنّ الأمر يتعلق بمجرّد استبدال لمشكل الدازين بمشكل الوجود، بل بخاصة بطبيعة انتقال معقد من مستوى من الإيضاح إلى مستوى آخر أكثر منه أصالة. فاعتبار التراث هو أرضية البحث في مسألة الوجود لا ينفي أنّ هيدغر لا يتصوّر أنّ السؤال عن الوجود ممكن من غير تحليل الدازين بوصفه زمانية. وذلك أنّ تاريخية فهم الوجود، أي مباحثة الوجود في أفق الزمان هو مطلب لا يمكن أن نفي به من دون فهم الدازين بوصفه زمانية. إنّ تاريخ الانطولوجيا إذن ليس تأريخاً لمسائل بلا روح، بل هو استيضاح لعين المسائل التي تنطوي عليها الماهية الميتافيزيقية للدازين.

يفترض هيدغر أنّ الوجود لا يُفهم بلا دازين؛ وذلك يعني أنّه ليس ثمّة وجود ليُفهم إلاّ من أجل أنّه ثمّة موجود يفهمه. والدور المخصوص للدازين هو كونه الموجود الذي يتمّ لديه الفرق بين الوجود والموجود. إنّه مقام الاختلاف الانطولوجي. إنّ خطورة ذلك هي أنّ التفلسف الأصيل لا يمكنه أن ينكر أنّه يتمّ دوماً انطلاقاً من "إمكانات عيانية"، وذلك يعني من إقرار صارم بواقعة "تناهي الدازين" (1928ب: 198). ولذلك فالانطولوجيا، أي البحث في معنى الوجود بعامة، إنما تحمل في نفسها نزعة إلى "تحوّل ميتافيزيقي أصلي"؛ هذا التحوّل هو أن ترتدّ من مستوى الوجود إلى مستوى الموجود. والمقصود بالموجود هنا ليس فقط الدازين بل الموجود في جملته. أجل إنّ الدازين بفهمه للوجود هو يهب إمكانية أن يكون ثمّة (es gibt) وجود. لكنّ ذلك يعني أنّ معنى الوجود والانطولوجيا بعامة هما أمران غير ممكنين من دون دازين يفهم الموجود في جملته. إنّ الدازين يبدأ بفهم نفسه ثمّ بفهم موجودية الموجود على الجملة ثمّ هو يسمح بطرح السؤال عن معنى الوجود بما هو كذلك. بذلك يتوضّح أنّ مشكل الوجود لا يصبح منظوراً إلاّ إذا اقترن بمبحث آخر تكون مهمّته دراسة جملة الموجود بعامة.

من أجل ذلك يفترض هيدغر أنّ الانطولوجيا مدعوّة من نفسها إلى نحو من "الانقلاب" (μεταβολη، Umschlag)(95) من التعلّق بالوجود بما هو كذلك إلى الفحص عن الموجود في جملته. وهو يسمّي هذا النحو من الاستشكال باسم جديد هو الميتونطولوجيا، يبدو أنّه نحته نحتا انطلاقا من اللفظة اليونانية μεταβολη(96).

---

(95) - Dostal 1985: 77.

(96) - Greisch 1994: 483؛ Dostal 1985: 77؛ Martineau 1982: 167.

ولا ينبغي أن نفهم من الميتونطولوجيا نحواً من "الأنطيقا الإجمالية" (eine summarische Ontik) التي تأتي لتجمع العلوم الجزئية في علم عام، أو لتؤسّس نحواً من "صورة العالم" (ein Weltbild) أو "رؤية العالم"، وذلك أنّ هذه الإشكالية الجديدة ليست ممكنة إلاّ على أساس الانطولوجيا وبالنظر إليها(97).

وقد يمكن إحصاء أربع خصائص مقوّمة لمعنى الميتونطولوجيا(98)، فهي تتميّز بكونها: من جهة الموضوع تتّخذ من "الموجود في الجملة" (das Seiende im Ganzen) أو من "كلية ممكنة من الموجود" (eine mögliche Totalität von Seiendem) "موضوعاً" (zum Thema) (1928ب: 199). وهي من جهة شرط الإمكان تتمّ "في ضوء الانطولوجيا وبالنظر لها" (1928ب: 200). وهي من جهة الانبجاس إنما تصدر عن نحو من "التجذير" للانطولوجيا بحيث تندفع من نفسها نحو ضرب من "الانقلاب" الذي تحمله في نفسها (1928ب: 200). وأخيرا هي من جهة النتيجة إنما تكوّن "ميدان ميتافيزيقا الكيان (حيث يمكن لمسألة الإتيقا أن تُطرح)" (1928ب: 199). إنّ "الميتونطولوجيا هي في آن وراء الوجود (epekeina tes ousias) وبعد (meta) معالجة الوجود."(99)

- من أجل ذلك ينبّه هيدغر إلى أنّ الانطولوجيا الأساسية، من حيث هي تحتاج إلى تحليلية للدازين، ليست في شيء نحواً من "الصناعة" التي تأتي لتسدّ ثغرة نظرية بقيت منقوصة في "نسق للفلسفة مظنون" (1928ب: 200)، وذلك أنّ الانطولوجيا عنوان لسلوك متجذّر في كيان الدازين نفسه وأثر صادر عن ماهيته الميتافيزيقية. وإنّه لذلك بخاصة لن يبلغ أحد إلى هذا السلوك ولن يُكتب لأحد هذا الأثر إلاّ بقدر ما يتوفر قبلاً عن "فنّ الكيان" (die Existierkunst) الذي يمكّنه من التطلّع إلى الانطولوجيا بوصفها مهمّة لا مندوحة عنها (1928ب: 201) (100).

---

(97) - يقول هيدغر (1928ب: 200): " الميتونطولوجيا ليست ممكنة إلا على أساس إشكالية انطولوجية جذرية وبالنظر إليها وفي وحدة معها؛ وبالتحديد إنّ تجذير الانطولوجيا الأساسية انما يفتّق انقلاب الانطولوجيا المشار إليه انطلاقاً منها هي نفسها. فما نفصله هنا بشكل ظاهريّ بواسطة ''الصناعات'' وما نفهمه بواسطة العناوين، انما هو واحد – تماماً مثلما أنّ الاختلاف الانطولوجي ظاهرة أو الظاهرة الأصلية للكيان الإنساني ! أن نفكر في الوجود بوصفه وجود الموجود وأن ندرك مشكل الوجود على نحو جذريّ وكليّ انما يعني في عين الآن أن نتخذ من الموجود في ضوء الانطولوجيا في جملتها موضوعاً."

(98) -McNeill 1992: 74.

(99) - Dostal 1985: 75.

(100) - يقول هيدغر (1928ب: 201): " نحن لا نحتاج إلى التحليلية بعامة فحسب، بل إنه ينبغي علينا دائماً بمعنى ما أن نتوهّم وكأنّ المهمّة التي بها المتعلّق هي [المهمّة] الوحيدة والضرورية مطلقاً. إنه وحده من يفهم فنّ الكيان هذا و[يستطيع] أن يتناول [الأمر] المُدرك بوصفه [الأمر] الوحيد ضمن ما يفعله مطلقاً وأن يكون مع ذلك واضحاً في أثناء ذلك حول تناهي هذا الصنيع، وحده يفهم الكيان المتناهي ويمكنه أن يأمل أن يحقق شيئاً ضمن هذا [الكيان]. إنّ فنّ الكيان هذا ليس تفكراً-في-الذات [..] وانما هو فقط وضوح الفعل ذاته، واقتناص الإمكانات الأصيلة."

- إنّ القصد من تنصيب مهمّة الانطولوجيا في فنّ الكيان وليس في نسق صناعيّ، هو التنبيه إلى أنّ الانقلاب المأمول في صلب الانطولوجيا مطلب وجه العسر فيه هو كونه يستلزم تحوّلاً في الانطولوجيا يكون في عين الآن تحوّلاً في ماهية الدازين نفسه، وذلك من حيث أنّ البحث الانطولوجي ليس مشكلاً نظرياً مجرّداً بل هو في آخر المطاف نمط وجود لموجود بعينه هو الدازين.

إنّه في هذا السياق الدّقيق الصعوبة إنما أتى هيدغر إلى افتراع مصطلح "المنعرج" لأوّل مرّة ضمن درس صيف 1928.

يقول هيدغر:" ينكشف [ممّا سبق أنّ]: المشكل الأساسيّ للميتافيزيقا إنما يتطلّب ضمن تجذيره وتكليله تأويلاً للدازين بوصفه زمانية، انطلاقاً منه قد يجب أن يتوضّح الإمكان الداخليّ لفهم الوجود وبالتالي للانطولوجيا - ولكن ليس من أجل أن تصير هذه الإمكانية الداخلية معلومة لاغير، مفهومة هي لا تكون على الأرجح إلاّ ضمن التحقيق، بمعني ضمن الاشتغال على الإشكالية الأساسية نفسها (التي عُرضت قبلاً ضمن المسائل الأربع الكبرى(101)). إنّ هذه الجملة من التأسيس والاشتغال على الانطولوجيا إنما هي الانطولوجيا الأساسية؛ وهي: 1- تحليلية الدازين و2- تحليلية دهرية الوجود. بيد أنّ هذه التحليلية الدهرية إنما هي في نفس الوقت المنعرج (die Kehre)، الذي ضمنه تعود الانطولوجيا ذاتها صراحة إلى الأنطيقا الميتافيزيقية حيث تقبع ضمناً بشكل دائم.إنّ الأمر يتعلق، من خلال حركيّة التجذير والتكليل، بحمل الانطولوجيا إلى الانقلاب (Umschlag) الكامن فيها. فإنما ههنا يتمّ الانعراج (das Kehren)، وينتهي الأمر إلى الانقلاب ضمن الميتونطولوجيا.

إنّ الانطولوجيا الأساسية والميتونطولوجيا هما في وحدتهما إنما تشكّلان مفهوم الميتافيزيقا. بيد أنّ ما يعبّر عن نفسه ههنا ليس سوى تحوّل المشكل الأساسيّ للفلسفة نفسها، الذي تعرّضنا له بعدُ فيما سبق وضمن المقدّمة بواسطة المفهوم المضاعف للفلسفة من حيث هي πρωτη φιλοσοφια و θεολογια. وإنّ هذا هو التجسيم العيني الذي من شأن الاختلاف الانطولوجي، بمعنى التجسيم العيني لتحقيق فهم الوجود. وبعبارة أخرى: إنما الفلسفة هي التجسيم المركزي والكامل للماهية الميتافيزيقية للكيان." (1928ب: 201).

علينا أن نقدّر ندرة هذا النصّ حقّ قدرها، وذلك أنّه يبدو أنّه النصّ الوحيد المعاصر لكتاب الوجود والزمان الذي نعثر فيه على مصطلح "المنعرج" (die Kehre)(102)، -هذا المصطلح الذي ظلّت رسالة 1946 في الإنسانوية أوّل أثر منشور يخوض فيه صراحةً إلى عهد قريب. بيد أنّ نصّ 1928 ليس مع ذلك فرصة سهلة لالتقاط معنى المنعرج لدى هيدغر، فهو قد جاء مشوباً بنفس القدر من الغموض الذي اعتاد هيدغر إضفاءه على أحاديثه في المنعرج. ورأس الغموض في حديث 1928 عن المنعرج مضاعف: أوّلاً هل ثمّة فرق جوهريّ بين "المنعرج" وبين التحوّل المأمول في مسار الانطولوجيا الذي أشار إليه بواسطة مفهوم "الانقلاب"؟ وثانياً ما منزلة مبحث "الميتونطولوجيا" من مشكل المنعرج؟

نحن نلاحظ أنّ برنامج الانطولوجيا الأساسية يوشك أن يكون هو عينه ما جاء في خطّة كتاب الوجود والزمان: فهو مكوّن من تحليلية الدازين بوصفه زمانية (وهو ما يقابل القسمين الأوّلين من كتاب

---

(101) - تلك المسائل الأربع التي كان من المفترض أن تكون موضوع درس صيف 1927، ألا وهي أوّلاً "مشكل الاختلاف الانطولوجي" بين الوجود والموجود؛ وثانياً "مشكل التمفصلات الأساسية للوجود"؛ وثالثاً "مشكل التحويرات الممكنة للوجود في جهات وجوده "؛ ورابعاً "مشكل طابع-الحقيقة الذي من شأن الوجود" (1927ج: 25).

(102) - Martineau 1982: 167.

1927) ومن تحليلية دهرية الوجود (وهو ما كان موضوع القسم الثالث الذي انخرم دونه البحث). إنّ الأهمّ هنا هو أنّ تحليلية دهرية الوجود هي مطيّة المنعرج. إنّ الخط العام لإشكالية هيدغر لم يتغيّر.

بيد أنّ بقيّة النصّ إنما تضيف بلا مشاحة تخريجاً جديداً لمضمون عنوان القسم الثالث المنخرم، أي للمقصود من عنوان "الزمان والوجود": فإذا كنّا نعلم منذ مقدّمة الوجود والزمان أنّ إشكالية الدهرية إنما تشير إلى مهمّة تفسير الزمان بوصفه أفقاً لفهم الوجود، ومن ثمّة كيف أنّ الوجود متقوّم بالزمان، - أي إذا كنا نعلم أنّ معنى المنعرج هو الانعراج من تأويل الدازين بوصفه زمانية إلى تفسير الزمان بوصفه أفقاً لفهم الوجود، فإنّ الجديد في درس صيف 1928 هو بخاصة بيان بأيّ وجه يقود ذلك إلى إحداث تحوير جذري وكليّ على هيئة الانطولوجيا نفسها. في هذا السياق أعطى هيدغر إيضاحاً للكيفية التي يتمّ بها المنعرج أي لكيفيّة تحقق تحليلية دهرية الوجود: نحن لا نحلل الطابع الدهري للوجود، بمعنى لا نحلل كيفية تأدية الزمان لدور الأفق في فهم الوجود إلى عناصرها المكوّنة، إلا بقدر ما نقرّ بضرورة تحوّل جذريّ وكلي في بنية الانطولوجيا نفسها، ألا وهو التكشيف المنطوق به عمّا تنطوي عليه الانطولوجيا من "أنطيقا ميتافيزيقية" بشكل غير منطوق به. وذلك يعني التكشيف عمّا تنطوي عليه الانطولوجيا، من حيث هي تهتمّ بمعنى الوجود بما هو كذلك، من تدليل ضمنيّ على معنى الموجود.

إنّ الأنطيّ ثاو بعدُ في الانطولوجي، وليس مجرّد عنصر غريب عنه قد يجب استبعاده. إنّ الجديد هو إلقاء نظرة موجبة عن مهمّة العودة من مستوى النظر في الوجود إلى مستوى النظر في الموجود. ومعنى الأنطيقا الميتافيزيقية هو القول في الموجود على الجملة أي في موجودية الموجود. وذلك يعني أنّ الانطولوجيا تحتوي بشكل غير صريح على إمكان للقول في الموجود يجدر بنا أن نلتقطه على نحو أصيل. هذا النحو الأصيل هو الإقرار بأنّ الانطولوجيا مدعوّة إلى الخضوع إلى تحوّل عميق في بنيتها؛ هذا التحوّل هو الاحتمال الداخلي للانقلاب الكامن فيها سلفاً من الوجود إلى الموجود - الانقلاب إلى ميتونطولوجيا.

إنّ معنى المنعرج في نصّ 1928 هو إذن انعراج الانطولوجيا نفسها إلى الأنطيقا، أي تحوّل القول في الوجود بما هو كذلك إلى القول في الموجود على الجملة. فهل يعني ذلك أنّ المنعرج إنما يستوفي دلالته الاصطلاحية في معنى انقلاب الانطولوجيا إلى أنطيقا؟ - لا يبدو أنّه يمكن الجزم بذلك رغم نزعة بعض الشرّاح إلى أخذ الانقلاب بوصفه "منعرجاً في الميتونطولوجيا" (103)، أي إلى شيء من الترادف بين الانقلاب والمنعرج(104).ولذلك يجدر بنا أن نأخذ بالتخريج الذي ضبطه باحث قدير مثل غروندان(105) من أنّ الميتونطولوجيا ليست مطابقة للمنعرج، ومن ثمّة أنّ الانقلاب هو أمر ناتج عن المنعرج. إنّ القصد الأصلي للمنعرج هو الكشف عن الزمان بوصفه أفقاً لفهم الوجود، وإنّ درس صيف 1928 لم يخرج عن ذلك مادام يفسّر تحليلية دهرية الوجود بوصفها "هي في نفس الوقت المنعرج" (1928ب: 201). لكنّ الجديد هو الإشارة إلى أنّ المنعرج هو ما في نطاقه يتمّ ارتداد الانطولوجيا إلى الأنطيقا الميتافيزيقية التي تقف عندها دوماً بشكل غير مصرّح. إنّ هذه الإشارة طوبولوجية: إنّها تنبّه إلى أنّ المنعرج هو "الموضع" الذي يتمّ فيه انقلاب الانطولوجيا إلى ميتونطولوجيا. وهذا يعني أنّ الانقلاب هو تحوّل داخلي في بنية الانطولوجيا من مستوى الوجود بما هو كذلك إلى مستوى الموجود على الجملة، أمّا المنعرج فهو مشكل آخر، ألا وهو إنجاز تحليلية دهرية

(103) - را: McNeill 1992: 76.

(104) - Greisch 1994: 483.

(105) - Grondin 1987: 77.

الوجود حيث ليس للموجود أيّ دور فيه. لنقل إنّ المنعرج مشكل انطولوجي في حين أنّ الانقلاب مشكل ميتونطولوجيّ، أوّلهما يتعلق بمشكل الوجود في حين أنّ الثاني يتعلّق بالموجود.

3.2- المكاسب الهرمينوطيقية لهيدغر في أفق المنعرج الأوّل ومن زاوية المناظرة مع هيغل: "المفارقة" و"التناهي" (1927-1930)

ما هي هذه المكاسب؟ - إنّها على الحقيقة كثيرة. ففيما يتعلق بمقالة في ماهية العلة، علينا أن نذكر خاصة بالمكاسب التالية:أ- أنّ "أساس الاختلاف الانطولوجي" بين الوجود والموجود هو "مفارقة الدازين" (die Transzendenz des Daseins) (1929هـ:16؛ت.ف.ص 101)؛ ب- أنّنا متى أردنا أن نتكلّم في مصطلح الفلسفة الحديثة أمكن القول أنّ " المفارقة تخصّص ماهية الذات، وهي البنية الأساسية للذاتية(Grundstruktur der Subjektivität) "، وبعبارة كيانوية " إنّ المفارقة تقوّم الهُوية(Selbstheit)" (نفسه: 19؛ ت.ف.ص 105-106)؛ج- أنّ هيدغر يسمي " ما نحوه يفارق الدازين بما هو كذلك العالم" , ويعيّن "المفارقة بوصفها وجوداً-في-العالم" (نفسه: 20؛ت.ف.ص 107)؛ د- " أنّ التخطّي نحو العالم هو الحرية ذاتها (der Überstieg zur Welt ist die Freiheit selbst)"، (نفسه: 43؛ت.ف.ص 142) ؛هـ- "أنّ الحرية بما هي مفارقة (die Freiheit als Transzendenz) ليست ''نوعا'' خاصاً من العلة، بل هي أصل العلة بعامة" (نفسه: 44؛ت.ف.ص 143-144)؛ و- " أنّ ماهية تناهي (das Wesen der Endlichkeit) الدازين إنما تتكشف ضمن المفارقة كما ضمن الحرية من أجل العلة" (نفسه: 54؛ت.ف.ص 158).

ضمن مقالة في ماهية الحقيقة نحن نعثر على مكاسب من نفس الجنس: أ- "إنّ وطن الحقيقة ليس من حيث الأصل هو القضية" (43/1930: 13؛ت.ف.ص 172)؛ ب- "أنّ ماهية الحقيقة هي الحرية" (das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit)؛ ج- " أنّ الحرية قد تعيّنت بوصفها حرية من أجل المتجلي (das Offenbare) ضمن المنفتح." (نفسه: 15؛ت.ف.ص 175).د- " أنّ الحرية تنكشف الآن بوصفها ترك الموجود يوجد"؛ هـ- أنّ " ترك-الوجود-يوجد، أي الحرية، هو في ذاته متعرّض (aus-setzend) [له]، متوجّد (ek-sistent)"(106) (نفسه: 16؛ت.ف.ص 176)؛ و- أنّ " التوجّد (Ek-sistenz) المتجذّر في الحقيقة بوصفه حرية هو التعرّض (die Aus-setzung) إلى لااحتجاب الموجود بما هو كذلك" (نفسه: 17؛ت.ف.ص 177)؛ ز- أنّ " الإنسان المتوجّد وحده هو تاريخي. وأنّ ''الطبيعة'' ليس لها تاريخ (die ''Natur'' hat keine Geschichte)" (نفسه: 17؛ت.ف.ص 178)؛ ص- " أنّ الإنسان يتوجّد، معناه: أنّ تاريخ الإمكانات الماهوية للإنسانية التاريخية هي محفوظة (verwahrt) له ضمن رفع الحجاب عن الموجود في جملته" (نفسه: 18؛ت.ف.ص 179). ع- أنّه "ضمن فكر الوجود إنما يأتي التحرّر (Befreiung) التاريخي-الأساسي للإنسان بوصفه توجّداً إلى [طور] الكلمة" (نفسه: 26؛ت.ف.ص 189).

---

(106) - ضمن مقالة عن ماهية الحقيقة (Vom Wesen der Wahrheit) أخذ هيدغر في التحوير الغرافيقي (graphique) لبعض مصطلحات ما قبل المنعرج، مثل كتابة Ex-sistenz بدلاً من Existenz وIn-sistenz كمقابل لها، وهو تحرير يوحي، حسب غادمير، بأنّ "تغييراً حاسماً قد حدث في مفهوم ''الماهية'' والذي نجم عن نقض التراث الميتافيزيقي اليوناني". ر.ا: Gadamer 1973: 179.

لكنّ التبصّر في طبيعة هذه المكاسب المختلفة يسمح لنا بردّها إلى مكسبين تأويليين حاسمين هما:
أ- بلورة مفهوم مستحدث لمعنى "المفارقة"(107) بوصفها البنية الخاصة بهُوية الهُو الخاص بالدازين؛
ب- استكشاف غير مسبوق لمفهوم "التناهي" مكّن من ترسيخ الأطروحة الأشدّ توعّراً لدى هيدغر الثاني، نعني أطروحة "تناهي الوجود"(108).

أ- المفارقة:

إذا تصفحنا درس المبادئ الميتافيزيقية للمنطق تبيّن لنا أنّ هيدغر قد عرض فيه إلى الفحص عن معنى "المفارقة"(109) في أربع فقرات متتالية، يبدو أنّه قد أزمع فيها على تناولها من جملة الوجوه التي قد يجب على الباحث أن يعتبرها منها، وذلك يعني أكانت "مشكلاً" (1928ب: §10) أم "مفهوماً" (1928ب: §11) أم علاقة أساسيّة (1928ب: §12) أو ظاهرة قائمة برأسها (1928ب: §13). ولكن من أجل أنّ مقصدنا ليس الإتيان على جملة هذه الوجوه إتياناً مذهبيّاً، فنحن سوف نقصر همّنا على التصدّي الى ما به يتقوّم مطلوبنا فحسب. ربّ مطلوب كنّا قد انقدنا إليه في سياق المقابلة التي ارتسمها هيدغر ما بين القول بالإطلاق والقول بالمفارقة، أفقاً وجيهاً للتهيّؤ الحاسم للمناظرة مع هيغل.

أمّا الخيط الهادي في فحصنا عن معنى المفارقة وعن نوع المقام الذي يفترضه، فنحن نحاول أن نخطّه بهكذا سؤال: ما هو وجه الطرافة الذي في مسألة " المفارقة" (Transzendenz) بحيث يمكن لهيدغر أن يرفعها موضعاً أساسيّاً للانفراق عن المشكل الهيغلي بما هو مشكل يجد أنّه ينحصر رأساً في حركة "الإطلاق"(Absolvenz)؟ وهو سؤال من شأنه، إذا ما فرغنا من تدبّره، أن يهيّئ تهيئة واسعة للخوض، فيما لحق، في الاستفهام عن التقابل الأكبر بين هيدغر وهيغل من حيث هو تقابل حادّ بين فلسفة في التناهي وفلسفة في اللاتناهي.

إنّ علينا أن نحدّد الآن جملة المطالب التالية بوصفها هي عينها المطالب التي قادت هيدغر في تبيينه لمعنى المفارقة: 1- ما هو السياق الذي طرح فيه هيدغر مسألة المفارقة؟ 2- ما هو الغرض الإشكالي الذي كان يوجّهه؟ 3- ما هي الدلالة اللغويّة والاصطلاحيّة لمفهوم المفارقة؟

فأمّا عن السياق الذي قاد هيدغر الى طرح مسألة المفارقة فهو سياق مخصوص من الحقيق بنا التنبيه عليه: إنّه سعيه الى الإفلات من ربقة إشكالية الذات والموضوع من حيث هو يحرص على التفطين الى هشاشتها والى ضرورة " التجاوز(Überwindung) ' الكلّي' لهذا الموقف " (1928ب: §9ص168)؛ ربّ ضرورة هي إحدى النتائج الكبرى لإشكاليّة الوجود والزمان (1928ب: §9ص164).

---

(107) - عن الدور المركزي لمفهوم "المفارقة" في أفق المنعرج الأول را: Macann 1992د: 121-122، وخاصة ص 132.

(108) - را: Grondin 1987: 84-85؛ 1988:.

(109) - علينا ألا نأخذ "المفارقة" هنا بوصفه مجرّد نقيض للـ"محايثة" كما هو صنيع "المفارقة الميتافيزيقية" بل إنّ المفارقة لدى هيدغر "لا دلالة لها إلا داخل المحايثة وعبرها"، را: Sinha 1989: 110.

إنّ هذا لَهُو الأفق(110) الذي ينبغي أن يُوضع فيه الإشكال الذي اضطلع به كتاب الوجود والزمان، فتصبح بذلك مسألة المفارقة خيطاً هادياً لتأوّله. وذلك هو بالتحديد ما جهد هيدغر الى إنجازه صراحة في ضرب من التأوّل الذّاتي الذي من شأنه أن يساعدنا أيّما مساعدة في إعادة ترتيب النظر الى ذلك الكتاب، وذلك من زاوية الخطورة الفلسفيّة التي تخصّه (1928ب: §10ص171-195).

ولكن ما هو معنى المفارقة من حيث هي مفهوم بعينه؟ _ نحن نجد أنّ هيدغر قد قدّم إجابة مفصّلة عن ذلك في الفقرة 11من درس صيف 1928 هذا. أمّا خطّته في تفصيل تلك الإجابة فإنّها قد تدرّجت من عرض الدلالات التي شاعت لدى جمهور الفلاسفة والتنبيه على هشاشتها (1928ب: 204-207)، إلي استئناف الأفق الكانطي بوصفه قد انطوى بعدُ على بعض من السلوك الأصيل إلي طرح مشكل المفارقة (1928ب: 208-210)، ومن ثمّة إلي إيضاح المعنى الأصلي للمفارقة من حيث هي مسألة انطولوجية لم يتوقق التقليد الفلسفي إلي الاضطلاع بها على نحو جذري (1928ب: 210 وبعدها).

إنّ هدفنا القريب إنما هو تحصيل فهم جامع لدلالة المفارقة حتى نستعمله في تدبير المسألة التي تهمّنا أعني مسألة المناظرة مع المشكل الهيغلي من جهة ما يجد في معنى "الإطلاق" هيئته الخاصة.

ما هي المفارقة إذن؟ - ينبه هيدغر(111) إنّها مقام انطولوجي، وليست مشكلاً معرفيّاً أو لاهوتيّاً

---

(110) - يقول هيدغر (1928ب: 170):" إنّ مشكل المفارقة هذا ليس مطابقاً لعلاقة الذّات والموضوع، وانّما هو، من حيث الدّرجة والجنس، أشدّ أصلية، فإنّه يقترن للتوّ بمشكل الوجود بعامّة (..).

وإنّ مشكل المفارقة لهُوَ على العموم غير مطابق لمشكل القصديّة (Intentionalität). فهذه، من جهة ما هي مفارقة أنطيّة (ontische)، ليست ممكنة إلاّ على أساس المفارقة الأصليّة: [على أساس] **الوجود-في-العالم**. هذه المفارقة الأصليّة هي التي تجعل كلّ علاقة قصديّة بالموجود ممكنة."

(111) - يقول هيدغر (1928ب: 211-212): " ليست المفارقة رابطة بين دائرة داخلية ودائرة خارجية [..] ولكن أيضاً ليست المفارقة بادئ الأمر رابطة عارفة من شأن ذات ما إزاء موضوع ما [..]
بل على الأرجح إنّ المفارقة هي 1. الهيئة الأصلية التي من شأن **ذاتيّة** الذات. إنّ الذّات تفارق (transzendiert) بما هي ذات، ولا تكون ذاتاً إذا هي لم تفارق. فإنّما وجود-الذات يعني أنْ تفارق. وذلك يعني أنّ الدّازين لا يكون كيانه (existiert) سبهللاً ثمّ هو يقوم عرضاً بتعدٍّ (einen Überschritt) ما، بل إنّ [فعل]الكيان (Existieren) انما يعني أصلاً أنْ يتعدّى. وإنّ الدّازين ذاته لَهُو التعدّي. إنّ في ذلك ليكمن [هذا]: أنّ المفارقة ليست أيّ سلوك ممكن اتفق (من بين سلوكات أخرى ممكنة) من شأن الدازين إزاء موجود غيره، وانما هي الهيئة الأساسيّة التي من شأن وجوده ،[و] التي يمكن له على أساسها، بادئ بدءٍ، أنْ يسلك إزاء الموجود. إنه فقط من أجل أنّ الدازين يوجد في العالم بوصفه كائناً كيانه، هو يمكن له أن يتعلّم أن يسلك إزاء الموجود على هذا النحو أو ذاك وأن يناظر نفسه معه [..]
2. إنّ المفارقة لا تعني تعدّي حاجز ما، قد يحبس الذات توّاً في محبس ما، بل إنّ ما يُتَعدّى، هو الموجود نفسه، الذي يمكن أنْ يصبح متجلياً للذات، وذلك بخاصة على أساس المفارقة التي من شأنه.[..]
إنّ ما يتعدّاه الدازين ضمن المفارقة التي له، ليس هو بذلك فجوة أو حاجزاً "بين"ـه هو ذاته وبين الموضوعات، بل تحديداً إنّ الموجود، الذي لدنه يوجد الدازين أيضاً من حيث هو [دازين] عياني، هو ما تم تعدّيه من قِبل الدازين.[..]
3. ''إلى أين'' تفارق الذات بما هي ذات، ليس بموضوع، ليس هو هذا الموجود أو ذاك بعامة [..] إلى أين يفارق الدّازين، انما ذاك هو ما نسمّيه **العالم**.

4. وإنّه من أجل أنّ المفارقة انما هي التي تصنع الهيئة الأساسية للدازين، تنتمي إلى وجوده منذ بدأته وليست سلوكاً مضافاً إليه فحسب، ومن أجل أنّ هذا الوجود الأصلي للدازين من حيث هو تعدٍّ، هو يتعدّى إلى عالم ما، نحن نخصّص الظاهرة الأساسية للمفارقة التي من شأن الدّازين بعبارة: **الوجود-في-العالم**."

(112). ولذلك فرأس الامر في تأوّل هيدغر لمعنى المفارقة هو هذا القصد الصريح إلي وضع المفارقة في قلب الأفق الذي يكوّن فيه الدّازين دلالة وجوده أي في قلب علاقته بذاته وبالموجود بعامة في نفس الآن. وإنّ اللافت للنظر أنّ هيدغر إنما يحتفظ هنا بدلالة "الذات" (Subjekt) و"الذاتية" (Subjektivität)، والحال أنّه لا يكفّ عن التعريض بإشكالية العلاقة بين الذات والموضوع (1928ب: 164-165؛ 169-170..)، بل هو لا يتورّع عن المرادفة في بعض المواضع ما بين" ذاتيّة الذات" و"الهيئة الأصلية للدازين" (1928ب: 205). وإنّ ما يهمّنا هنا هو هذا الإقرار بأنّ المفارقة إنما تؤلف نواة الوجود الخاص بالهُو (Selbst) أكان معتبراً على جهة الدّازين أو أيّ هيئة فلسفية أخرى. ربّ تخريج هو عند شرّاح هيدغر انعتاق من التصوّر القصدي للذات الذي يحبسها في ربقة المحايثة (113). وإنّه في هكذا مقام علينا أن نفهم تعريض هيدغر بـ"القصدية" بوصفها لا تعدو أن تكون "مفارقة أنطية" ومن ثم مشتقة من "مفارقة أصلية" سابقة عليها(114).

إنّ المطلوب الآن هو تبيين دلالة المفارقة بحدّ ذاتها. وما يتوضّح من قول هيدغر المذكور هو أنّ المفارقة إنما تعني "التعدّي " (das Überschreiten). وكما ينبّه الى ذلك هيدغر نفسه (1928ب: 204) يرجع فعل transzendieren الالماني الى الفعل اللاتيني transcendere الذي يتضمّن معاني التعدّي والتخطي والتجاوز. إنّ ذلك يعني أنّ ما يقصده هيدغر من المفارقة هو ما يلي: أنّها ضرب من الوجود الخاص بالذات حيث تتعدّى نفسها وتتعدّى الموجود بعامة في نفس الآن. إنه في هذا التعدّي إنما ينكشف معنى الذات ومعنى الموجود. التعدّي هو علاقة بموجبها تسلك الذات إزاء نفسها وإزاء الموجود. ولكن بأيّ معنى يمكن لهيدغر أن يبلغ بالمفارقة مبلغاً صارت معه الحدّ الخاص بذاتية الذات أصلاً؟ أي ما الذي حرّكه الى إقرار المفارقة معنى للوجود الذي من شأن الذات وذلك يعني عنده من شأن الدّازين؟ بل" إلى أين" (wohin) يفارق الدّازين؟

إنّ الموجود لا يتجلى في أي موضع اتفق وإنما هو يتجلى في هذا "الأيْن" المخصوص الذي نسمّيه العالم. ولذلك فمعنى التعدّي لا يمكن أن يتعلق بهذه العلاقة أو تلك، مع هذا الموضوع أو ذاك، بل التعدّي له دلالة مشتقة من دلالة الوجود الذي تفلح ذات ما في تدبيره بوصفه ضرب الوجود الذي يخصّها أي ما منه تستمدّ وجودها. إنّ التعدّي هو إذن سلوك أصلي في كلّ تدبير للوجود، وذلك من أجل أنّه ما يمكّن من التوجّه نحو ذلك النحو من الوجود والتلفت عن نحو آخر. إنّه حركة تجاه الموجود وليس شكلاً من الانفلات من قيد ما. ولأنّه كذلك هو ليس غفولاً عن الموجود أو إعراضاً عنه، وإنما هو إقبال حاسم عليه. بيد أنّه إقبال يختصّ بكونه يصدر عن نحو جذري من الحرية إزاءه. إنّ تجلّي الموجود لا ينفصل إذن عن مفارقة الذات له. وذلك أنّ الموجود لا ينفتح أمام الذّات الا بقدر ما تحتمل من المفارقة له.

إنه ههنا فقط يبلغ هيدغر في تبيينه لدلالة المفارقة المبلغ الحاسم: إنما المفارقة هي ليست شيئاً آخر سوى المعنى الأصلي لوجود الإنسان في العالم(115)، أو هو بنية السلوك إزاء الموجود وإزاء

---

(113) - Held 1988: 312-313.

(114) - Dostal 1985: 78.

(115) - يقول هيدغر (1928ب: 212-213):" ''إلى أين'' تفارق الذات بما هي ذات، ليس بموضوع، ليس هو هذا الموجود أو ذاك بعامة [..] إلى أين يفارق الدّازين، انما ذلك هو ما نسمّيه العالم.

[..] وإنه من أجل أنّ المفارقة انما هي التي تصنع الهيئة الأساسية للدازين، تنتمي إلى وجوده منذ بدأته وليست سلوكاً مضافاً إليه فحسب، ومن أجل انّ هذا الوجود الأصلي للدازين من حيث هو تعدٍّ، هو يتعدّى إلى عالم ما، نحن نخصّص الظاهرة

"الذات" بعامة من حيث أنّ ذلك السلوك هو ضرب مخصوص من الوجود في العالم. فإنّ العالم هو المجال الأصلي للسلوك تجاه الموجود ومن ثمة المجال الأصلي للمفارقة التي تأتي هنا لتعطي مدلولاً محصوراً لعبارة الوجود-في-العالم المثيرة(116).

ب- التناهي:

إنّ مسألة "التناهي" (die Endlichkeit) حاسمة بمعنيين: من جهة كونها الأساس الفلسفي الذي يجعل هُوية الدازين ممكنة بوصفها "زمانية"، وهو ما أناره هيدغر من طريق إيضاحات كيانوية حاسمة مثل أنّ الدازين من حيث هو "موجود-نحو-الموت" هو " لا يملك نهاية" بل هو " يوجد كيانه بوصفه متناهياً" (existiert endlich) وأنّ المستقبل من حيث هو "الظاهرة البدائية للزمانية الأصلية "، هو "متناه" (1926أ: 330-331) ؛و من جهة أخرى، كونها المدخل السري والأولي إلى الحقبة الثانية من مسيرة هيدغر، نعني إشكالية "تاريخ الوجود"، وذلك انطلاقاً من استبصار هيدغر المبكّر، ومنذ الفقرة 65 من الوجود والزمان، إلى أطروحة "تناهي الزمان الأصلي" (die Endlichkeit der ursprünglichen Zeit) التي تعود إلى الظهور بشكل لافت للنظر في إثنين من التساؤلات الثلاثة التي ختم بها هيدغر الجملة الأخيرة من كتاب 1927 (1926أ: 437)(117)، على نحو يوحي منذئذ بإقرار ضمني بالأطروحة اللاحقة الخاصة بمسألة "تناهي الوجود" (die Endlichkeit des Seins) التي ستصبح الخيط الرفيع الذي يشدّ استشكالات هيدغر الثاني عن حقيقة الوجود.

في ضوء هذه الأهمية المزدوجة لمسألة "التناهي" يجدر بنا أن نفهم افتراض أحد الشارحين الذين انكبّوا على مسألة "المنعرج" لدى هيدغر، بأنّ " شرارة المنعرج يجب أن تكون مبحوثاً عنها ضمن تجذير فلسفي للتناهي" (118)، وذلك يعني أنّ مسألة التناهي يمكن أن تؤدي دور خيط هاد لاستكشاف "فشل" هيدغر في تخريج قسم "الزمان والوجود" من الجهة المنشودة، أي من جهة التدليل على "تناهي الوجود" نفسه بعد الإقرار بأطروحة "تناهي الزمان الأصلي" منذ الفقرة 65 من الوجود

الأساسية للمفارقة التي من شأن الدّازين بعبارة: **الوجود-في-العالم**."

(116) - ينبه الشراح إلى أنّ هذا النحو من التدبير لمعنى "العالم" في ضوء مسألة "المفارقة" هو خطوة حاسمة خارج مستوى **الوجود والزمان**، حيث لا نعثر على قول مؤصّل في المفارقة بل على فهم كيانوي للمفارقة في ضوء التراث "المتعالي" (كانط / هوسرل). عن "المصادر المتعالية لنظرية هيدغر في المفارقة" را: Macann 1992 د: ص 122-128.

(117) - يقول (1926أ: 437):"هل يقود طريق ما من **الزمان** الأصلي إلى معنى **الوجود**؟ هل يتجلى **الزمان** ذاته بوصفه أفقاً **للوجود**؟ "

(118) Grondin- 1987: 81؛ 1988: 381-400، حيث يخرّج مسألة "المنعرج" بوصفها "تجذيراً للتناهي" (radicalisation de la finitude) (ص 381) في معنى الانتقال من تدبير معنى "التناهي" في مقابل "اللاتناهي"، كما هو الحال في حقبة **الوجود والزمان**، إلى استكشاف مقصود لـ"تناهي الوجود" (finitude de l'être) ذاته (ص398).

والزمان. علينا أن نلاحظ أوّلاً غياب(119) صياغة صريحة لأطروحة "تناهي الوجود" في الفقرة 65 المشار إليها. قد يكون ثمة مانع منهجي لإرسالها في هذا الموضع المخصَّص صراحة إلى الدفاع عن أطروحة أنّ "هُوية" الدازين هي "زمانية" من خلال أطروحة مساعدة هي تناهي الزمان الأصلي الذي انطلاقاً منه يتزمّن المستقبل، الظاهرة البدائية لزمانية الدازين. لكنّ الأمر قد يصبح أكثر من مانع منهجي إذا وجدنا أنّ درس صيف 1927 (1927ج: 387، 437) وبعد أن أخذ في تجذير ما بلغ إليه في الفقرة 65 من كتاب 1927 من تواشج بين "الهُوية" و"الزمانية"، ما يزال يتوجّس من مشكل التناهي:

" إنّ السلسلة المشار إليها سابقاً من المشاريع المنبثقة بوجه ما من بعضها البعض: فهم الموجود، اشتراع الوجود، فهم الوجود، اشتراع الزمان، إنما تملك نهايتها ضمن أفق الوحدة الوجدية للزمانية. نحن لا يمكننا هنا أن نعلّل ذلك بشكل أكثر أصلية، إذ ينبغي علينا عندئذ أن ننخرط في مشكل تناهي الزمان" (1927ج: 437).

إنّ اعتراف هيدغر هذا بجسامة مشكل تناهي الزمان والمسجّل في الفقرة 21 وقبل الأخيرة من درس صيف 1927 يبيّن إلى حد كبير كيف أنّ ما جاء في الفقرة 65 من الوجود والزمان بشكل خاطف وتقريري عن تناهي الزمان الأصلي قد كان يخفي في واقع الأمر صعوبة أرّقت مضجع هيدغر ولم يجد لها تذليلاً أصيلاً. إنّه لم يجد ههنا الطريق التي تقود من "تناهي الزمان الأصلي" إلى "تناهي الوجود".

ومن جهة مطالب المناظرة الهيدغرية مع هيغل علينا أن نسجّل هنا أنّ الصعوبة التي كانت تؤرق هيدغر في الفقرة 65 من كتاب 1927 والفقرة 21 من درس 1927 قد كانت في المرتين مصحوبة باستحضار حاسم لصعوبة جدّ متواشجة مع مشكل "التناهي": إنّها مشكل "السلبية". في الفقرة 65 من كتاب 1927 كان الرهان هو بلورة تناهي الزمان الأصلي ضد أطروحة الفهم العامي للزمان التي تقوم على أطروحة "لاتناهي الزمان" و"تواصل الزمان"، بحيث يقرّ هيدغر بأنّ " تناهي الزمان لا يصبح منظوراً تماماً إلا عندما يُكشف عن ''الزمان اللامتناهي''، حتى يُعارَض به" (1926أ: 330-331). أمّا في الفقرة 21 من درس صيف 1927 فإنّ هيدغر يضيف إلى الواقعة الفينومينولوجية الحاسمة القاضية بأنّه من أجل أنّ الزمانية متناهية إنما يكون الزمان غير الأصيل في معناه العامي زماناً لامتناهياً (1927ج: 387)، بأن ينبّه إلى أنّ "اللاتناهي" هو خاصية في الزمانية نفسها. إنّ اللافت للنظر هنا هو أنّ هيدغر ليس فقط سرعان ما يعتذر عن الخوض في مشكل التناهي متعللاً بأنّ ذلك يقتضي الخوض في مسألة عويصة مثل مسألة الموت (1927ج: 387)، بل بخاصة أنّ اعترافه بتوعّر مشكل التناهي يقترن هنا أيضاً بتصرّف مماثل إزاء مشكل "السلبية": فما إن يقرّ بأنّ السلبية خاصية ملازمة للزمانية حتى يعتذر عن الخوض فيها (1927ج: 439).

لذلك يبدو أنّ توفير معالجة أصيلة لمشكل التناهي هو ما أصبح محرّكاً حاسماً لهيدغر بعد 1927، وهو ما أخذ في التوضّح بشكل بيّن تماماً في كتابات 1929: فقد يمكن أن نعتبر 1929 سنة التجذير الواسع لمسألة التناهي، وذلك للأسباب التالية: أ- أنّ النتيجة الحاسمة لكتاب كانط ومشكل الميتافيزيقا هو إبراز حادّ لمشكل التناهي (1929ب:§§ 39-41)، بحيث أنّ المكسب الأكبر له لا يعدو أن يكون تدبيراً أصيلاً لمعنى التناهي، لا من خلال التحليل "الكيانوي" فقط كما في الفقرة 65 من كتاب 1927، بل من طريق تنقيب "تاريخاني" عن الإمكان الإشكالي الأصلي له كما استبصره كانط وتراجع

(119) - ينبّه غروندان (Grondin 1987: 84-85) إلى الوضعية الخاصة لمفهوم "التناهي" في **الوجود والزمان**: فهو من جهة، غائب عن العدة المفهومية لكتاب 1927 كما بسطها هيدغر في المقدمة، لكنه من جهة أخرى يؤدي دوراً حاسماً في بلورة الوجود الأصيل للدازين، كما نرى ذلك في القسم الثاني من الكتاب، والمقصود هو الفقرة 65.

عنه (1929ب:ت.ف.ص271) في فجر المثالية الألمانية؛ ب- أنّ محاضرة ما هي الميتافيزيقا ؟(120) إنما تقدّم، من خلال مساءلة غير مسبوقة لمفهوم "العدم" بوصفه يجد في "القلق" مقامه الأساسي(1929د: ت.ف.ص57 وما بعدها)، خطوة حاسمة على طريق إيضاح "ماهية السلب المتجذّر" في ماهية الزمانية،وذلك بوصفها تقع على الخط الممتد منذ قسم "الزمان والوجود" المسحوب(121)؛ج- أنّ درس 1929/1930 قد ارتقى بمشكل التناهي إلى مستوى العنوان المبحوث فيه هكذا: المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا (العالم – التناهي – التوحد)(122). وذلك علاوة على أنّ حضور مسألة التناهي في بقية إنتاج هذه الحقبة الحرجة ،سواء في صيغة صريحة، كما في درس صيف 1929 عن المثالية الألمانية (مثلاً: 1929أ: 36، 38، 45، 46،..)(123)، حيث لا يتردد هيدغر في تنصيب التناهي بوصفه "ماهية الدازين"(124)، بل وإعلان " تناهي الدازين بوصفه الحدوث الأساسي للميتافيزيقا" (1929أ: 47)، أو في صيغ إشكالية أخرى مثل مسألة "الضلال" (das Irren، die Irre)، كما ضمن محاضرة في ماهية الحقيقة (1930/1943: 23-26؛ت.ف.ص 186-189)(125)

---

(120) - Grondin 1988: 398.

(121) -Grondin 1987: 83.

(122) - عنوان درس 1929/1930 هو:

- *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit.*

(123) - يقول هيدغر في درس صيف 1929 بعنوان **المثالية الألمانية** (1929أ: 36، 38):" الميتافيزيقا التقليدية: معرفة الموجود في الجملة انطلاقاً من العقل المحض. التأسيس الكانطي: نقد للعقل المحض، بمعنى تعيين ماهية ماذا يكون عقلنا المتناهي في ذاته، وماذا يستطيع بما هو كذلك من جهة ما هو متناه. [..]

عقل ينتمي إلى ماهيته أن يسأل هكذا بخصوص نفسه، هو في ذاته متناه، يريد أن يصبح **مطمئناً أكثر على تناهيه** الخاص. عن تناهي العقل انما السؤال هو ماذا يمكن أن يكون، عن ماهية تناهي الإنسان [انما السؤال هو] على أيّ أساس يمكن أن يكون إنساناً فحسب."

(124) - هيدغر(1929أ: 45-46):" ماهية الدازين (التناهي) بالنظر إلى مسألة الوجود. [..] إنّ الزمان هو ذاته الماهية الأشد حميمية لتناهي الدازين".

(125) - يقول (1930/1943: 23؛ت.ف.ص186):" إنّ الإنسان يضلّ. إنّ الإنسان لا يسعى للتوّ في الضلال. إنه لا يسعى أبداً إلا في ضلال، من أجل أنه يقيم-في-الكيان (in-sistiert) متوجّداً (ek-sistent) ومن ثم هو يقبع بعدُ في الضلال. [..] إنّ الضلال ينتمي إلى الهيئة الحميمة للدازين، التي ضمنها تُرك الإنسان التاريخاني. "

خاتمة:

قد يجدر بنا أن نتساءل: أليس في ذلك علامة واضحة على إشكالية "المنعرج الثاني" أي على المرور من أفق الانطولوجيا الأساسية إلى ميدان تاريخ الوجود؟

- أجل إنّ محاضرة 1929 ما هي الميتافيزيقا؟ إنما تحتوي على نهوض طريف بمسألة العدم والسلبية – إحدى المسائل الحاسمة في كتاب إسهامات في الفلسفة - التي رأينا أنّ درس صيف 1927 قد انحسر دونها وحيث اعترف هيدغر بالحاجة إليها حتى يهتدي إلى إيضاح أصلي لمعنى أن يكون الزمان أفقاً لفهم الوجود، لكنّ هيدغر، وذلك من حيث أنّه قد عزف عن التصوّر التقليدي (المنطقيّ) للسلب وبنى مسألة السلبية على أساس مقام كيانويّ عتيد هو مقام "القلق"، لا يحدّق بمشكل "الماهية" في هذه المحاضرة إلاّ في ضوء نمط استشكال الدازين بوصفه المقام الذي يأتي منه الإنسان إلى السؤال عن الميتافيزيقا (1929ج: ت.ف. 48، 53، 57-59، 62-67، 72) (126).

كذلك فإنّ درس شتاء 1929/1930 بعنوان المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا لئن كان قد انتهى إلى التشكيك في نضج الطريقة التي طرح بها مشكل الاختلاف الانطولوجي بل وإلى استشراف إمكانية " العزوف عن كلّ انطولوجيا في معناها الحقيقي بوصفها مشكلاً ميتافيزيقيا سيّئ الطرح" (1929/1930: 522)،- فإنّ المفاهيم الأساسية التي دار حولها مدار الاستشكال ههنا، أي العالم والتناهي والتوحّد، إنما هي "مقامات أساسية" (tonalités fondamentales) مقوّمة لموجود نموذجي هو الدازين (1929/1930: ت.ف.22-24).

كذلك فإنّ درس صيف 1930 في ماهية الحرية الإنسانية قد يمكن اعتباره آخر محاولة جذرية للتفكير في نطاق إشكالية الانطولوجيا الأساسية ومن ثمّة آخر صيغ التأوّل الذاتي، التي دشّنها درس صيف 1927، للحقبة التي بناها كتاب الوجود والزمان (1930:ت.ف. 80، 115-119) بما نُشر منه، أي تقليد التحليل الكيانوي، وما لم يُنشر، أي مشكل المنعرج إلى دهرية الوجود. ويكفي أن ندلل على ذلك بأمارتين ناصعتيْن: أوّلاً مواصلة التمسّك بمسألة "فهم الوجود"، ومن ثمّة مواصلة التمسّك بالسؤال عن "معنى الوجود"، مطلباً للبحث الانطولوجي وبمشكل الزمان أفقاً متعالياً لتقوّم هذا الفهم (1930:ت.ف. 48-52، 74، 120-130)؛ وثانياً مواصلة اعتبار إشكالية الدازين مدخلاً نموذجياً للنهوض بذلك المطلب الانطولوجي، حيث أنّ فهم الوجود لا يحدث إلاّ ضمن إمكان الدازين، وإن كان قد أدخل بعض التحوير على صياغة مفهوم "الدازين الإنساني" فصار يتحدّث عن "الدازين في الإنسان"

---

(126) - نحن نجد أنّ فون هرمان (Von Herrmann 1989ب: 66) يقرأ محاضرة 1929 كنصّ يندرج في أفق مسألة تاريخ الوجود، أي في سياق المنعرج الثاني وليس في أفق الانطولوجيا الأساسية والمنعرج الأول، وذلك من حيث أنّ هيدغر قد أتى ههنا على صياغة "مبدأ الماهية" (Wesenssatz) الذي متى لُخذ في ضوء تاريخ الوجود تعلق بمسألة تجميع العلوم تحت لواء الجامعة معتمداً على هذه الجملة:" إنّ تجذّر العلوم في الأساس الماهوي الذي من شأنها لم يعد حيّاً" (1929ج: ت.ف. 48). بيد أنّ متصفح ما قبل هذه الجملة وما بعدها يجد أنّ هيدغر لا يقصد من "الأساس الماهوي" سوى المقام الكيانوي للدازين (1929ج: 48-50)، وليس ماهية الوجود بما هو كذلك كما هو الشأن في **إسهامات في الفلسفة** (1936-1938) التي يحتكم إليها فون هرمان في قراءة محاضرة 1929.

(1930:ت.ف.52، 120-128، 134-135، 140). ربّ توجّه جعل هيدغر لا يرى "ماهية التاريخ بالمعنى الأصيل" سوى "طابع حدوث الدازين في الإنسان" (1930:ت.ف. 169).

بذلك قد توضّح معنى "المنعرج" في أفق انحسار مشروع الانطولوجيا الأساسية ووظيفته في تدبير إشكالية هيدغر ما بين 1927 و1930 بوصفها اشتغالاً على الانتقال من زمانية الدازين إلى دهرية الوجود.

الفصل التاسع

دلالة "المنعرج من السؤال عن ماهية الحقيقة إلى السؤال عن حقيقة الماهية" في درس شتاء 1938/1937

"نحن نسأل عن مسألة الحقيقة، بمعنى نحن نسأل عن ماهية الحقيقيّ. ونحن لا نبحث عن ''حقائق'' جزئية، بل عن ماهية الحقيقة. ولدن بسط هذا السؤال نحن الآن قد بلغنا موضعا حيث ينبغي علينا عن حقيقة الماهية أن نسأل. إنّ كلّ هذا لـمُلـغَز: إنّ السؤال عن **ماهية الحقيقة إنما هو في عين الآن وفي ذاته** السؤال عن **حقيقة الماهية**. إنّ مسألة الحقيقة ـ مُساءلة بوصفها مسألة أساسية ـ إنما تنعرج في ذات نفسها ضدّ نفسها. هذا **المنعرج**، الذي نصطدم به ههنا، إنما هو الأمارة على أننا نأتي إلى فلك سؤال فلسفيّ أصيل. أمّا ماذا يكون أمر المنعرج، وفيم هو نفسه متأسّس، فنحن لا نستطيع الآن، بسبب أنّا ما نكاد نلج في ساحة الاعتبار الفلسفيّ، أن نتبيّنه. إنّ [شيئا] واحدا هو واضح:إذا كان ينبغي على كلّ فكر فلسفيّ أن يتحرّك ضمن هذا المنعرج على نحو لا مردّ له بقدر ما يفكّر على نحو أكثر أصليّة، أي بقدر ما يأتي على نحو أكثر قربا إلى ما هو مفكّر فيه ومفتكر فيه في الفلسفة منذ أوّل أمرها وفي كل وقت، فإنّ المنعرج ينبغي أن ينتمي على نحو ماهويّ إلى ما فيه وحده تعتبر الفلسفة نفسها. (الوجود (as Seynd) بما هو عهد)."

هيدغر، درس شتاء (1937/1938: 47)

"إنّ الفلسفة هي المعرفة غير المفيدة ولكن ذات السيادة بماهية الموجود. إنّ السيادة تتأسّس ضمن الطرح المفكّر للهدف من كل اعتبار.ولكن أيّ هدف يطرح تفكيرنا؟ [..] إنّه حين يبحث الألمان عن هذا الهدف وطالما هم يبحثون عنه، هم أيضا قد عثروا عليه بعدُ. وذلك أنّ هدفنا هو البحث ذاته. [..] إنّ البحث ذاته هو الهدف وفي نفس الوقت ما يُعثر عليه. [..]

إنّ هكذا سؤالا عن حقيقة الوجود هو المعرفة ذات السيادة، هو الفلسفة.ههنا يقوم السؤال بعدُ مقام المعرفة، وذلك [..] أنّ الجواب ليس يمكن أن يكون شيئا آخر سوى الخطوة الأخيرة ضمن سلسلة الخطوات الطويلة التي من شأن سؤال مؤسَّس في نفسه. ففي ميدان البحث الأصيل أن نجد ليس أن نتوقف عن البحث، بل هو هالته القصوى."

هيدغر (1937/1938: 5)

تقديم

ولكن لِـمَ درس 1938/1937 بالتحديد؟ - نحن يمكننا أن نبرّر هذا الاختيار من خارج الدرس المقصود ومن داخله. فمن خارج، علينا أن نذكّر أنّ هيدغر الأخير ليس فقط قد صرّح ضمن رسالة 1962 إلى ريتشاردسن بأنّه لئن "كان قد تكلّم حرفيا عن المنعرج لأوّل مرة ضمن ''رسالة في الإنسانوية''([سنة]1947)"، فإنّ "المسألة المفكّر فيها تحت اسم ''المنعرج'' إنما تحرّك فكر(ه) بعدُ عشرَ سنين قبل 1947" (1962ب: xvii؛ ت.ف. 184-185)، بل هو قد استشهد صراحة بنصّ اقتطفه من درس 1938/1937 (1938/1937: 214) "يدلّل" (belegen) تدليلا اصطلاحيا وإشكاليا به على ذلك (1962ب: xxi؛ ت.ف. 187). أمّا من داخل الدرس، فنحن نعثر في أحد المواضع منه على إشارة لافتة للنظر إلى كون هذا الدرس إنما يتحرّك بعدُ في أفق "الكلمة الهادية" لتفكير هيدغر منذ 1936 أي كلمة "العَهد" (Ereignis)، وبعامة في أفق مخطوط إسهامات في الفلسفة (1938/1936: 47، 90) وهو ما نبّه عليه محقق مخطوط "العهد" لدى هيدغر الثاني، نعني فون هرمان (annrrm Hevon) 1.

هكذا يتبرّر لنا تبرّرا مضاعفا الخوض في بيان الصيغة الثانية من المنعرج في مسيرة هيدغر انطلاقا من درس 1938/1937. وإنّ علينا أن نستبصر دلالة المنعرج من السؤال عن ماهية الحقيقة إلى السؤال عن حقيقة الماهية بوصفها طريقة مستجدّة في النهوض بمطلب المنعرج الاستراتيجي من الوجود والزمان إلى الزمان والوجود (1962ب: xvii؛ ت.ف. 185).

أمّا كيف توسّل هيدغر طريقه إلى بيان دلالة المنعرج المأمول فقد يمكن أن نشير إلى درجات البحث التالية:

1) نقل مسألة الحقيقة من نطاق "مشكل منطقي" إلى أفق "السؤال الأساسي (Grundfrage) للفلسفة" أو ما معنى تخريج "السؤال الأساسي" عن ماهية الحقيقة بوصفه "اعتبارا تاريخانيا"(geschichtliche Besinnung)؟

2) "المنعرج من السؤال عن ماهية الحقيقة إلى السؤال عن حقيقة الماهية".

§ 1- السؤال عن الحقيقة بوصفه "اعتبارا تاريخانيا":

1.1- نقل "الحقيقة" من نطاق "مشكل منطقي" إلى أفق "سؤال أساسي للفلسفة":

يفترض هيدغر بشكل مثير أنّ الفلسفة، ليست فقط "العمل المفكّر الأقصى للمفهوم"، بل هي بنفس القدر تصدر عن "أرفع مَقام (n Stimmungteshhöc)"2 (1938/1937: 1)، فهي ليست شأنا راجعا إلى "الذهن الحاسب" (erstandV der rechnende) (نفسه: 5)، بل هي، حسب عبارة طريفة، "التحفظ" (die Verhaltenheit) 3 من موجودية الموجود (نفسه: 2)4. - إنّ نمطا ما من السلوك إزاء الوجود هو الذي يجعل السؤال عن ماهية الفلسفة ممكنا. هذا السلوك هو تحفظ جذري قوامه "الرهبة"

---

1 - را: 1989 von Herrmann ب: 48.

2 - علينا أن نبصر هنا بما يثيره هيدغر في لفظة "Stimmung" من تقابل ضمني بين دلالتيْ **المزاج** (بالمعنى الكياني، 1926أ: 134) و**المقام** (بالمعنى الموسيقي، 1955ب: ت.ف.ص337). عن وظيفة هذا المفهوم في إشكالية هيدغر الثاني انظر الفصل الموالي. عن دراسة خاصة لمصطلح "die Stimmung" لدى هيدغر الثاني انطلاقا من درس 1938/1937 راجع: 1991 Stenstad: 77 وما بعدها.

3 - يقول هيدغر (1938/1937: 2): "إنّ هذا المقام **الأساسي الذي من شأن** (*der*) الفلسفة، نعني **الفلسفة المستقبلية**، نحن نسميه، إذا كان يجب أن يُقال عن ذلك بعامة شيء ما بلا توسّط: **التحفظ** (die *Verhaltenheit*). إنه فيه يوجد متّحدين ومجتمعين على نحو أصلي: **الرهبة** من الأمر الأشدّ قربا وطفيلية، أنّ الموجود يوجد (ist)، وفي عين الآن، **الخشية** من الأمر الأشدّ بعدا، أنّ الوجود يكون (west) ضمن الموجود وقبل كل موجود. إنّ التحفظ هو ذلك المقام، الذي لا تُتجاوَز فيه كل رهبة ولا تُنحّى جانبا، بل هي بواسطة الخشية تُحفظ وتُصان. إنّ التحفظ هو المقام الأساسي للصلة مع الوجود، ففي هذه الصلة تصبح محجوبية ماهية الوجود أكثر شيء أهلا لأنْ يُسأل عنه. "

4 - Guest 1989: 61.

(das Erschrecken) من أن لا يوجد (ist) سوى الموجود، و"الخشية" (die Scheu) أو الاستحياء من أنّ الوجود (das Seyn)5 "يكون" (west) قبل كل موجود (نفسه: 2) 6.

إنّ الفلسفة لا يحقّ لها بذلك أن تركن في البحث عن "ماهية الحقيقة" إلى ما يوقره "المنطق"، مأخوذا بوصفه "معرفة باللوغوس وحيث يُفهم هذا الأخير بوصفه القول"، من تعريف سواء للماهية أو للحقيقة، وذلك أنّهما من جهة ما هما مسألتان منطقيّتان شأن يتعلق ببنية "القول"، بحيث أنّ الحقيقة ليست سوى "سَداد القول"(edie Richtigkeit der Aussag)، وحيث أنّ "القول هو بذلك مقرّ الحقيقة وموضعها" (1938/1937: 8). إنّ المطلوب هو الإبصار بأنّ ماهية الحقيقة ليست مشكلا منطقيا وإنما ينبغي أن يُبحث فيها "انطلاقا من المسألة الأساسية للفلسفة" (1938/1937: 11) أي "السؤال عن حقيقة الوُجُودِ ذاته - وليس هذا الموجود أو ذاك ولا جملة الموجود" (1938/1937: 4). - بذلك يتبيّن أنّ طريقة النهوض بالسؤال عن ماهية الحقيقة لا يمكن أن يكون مجرّد "الفحص التأريخيّ" (ische orthis Betrachtung) لآراء المتقدّمين، وإنما خوض "مناظرة تاريخانية (geschichtliche rsetzungndeAuseina) مع الفلسفة الغربية" بعامة، وذلك بواسطة ما يسمّيه هيدغر "الاعتبار التاريخاني" (ngnugeschichtlche Besin) (1938/1937: 11 وما بعدها، 35 وما بعدها). فما هو الاعتبار التاريخاني؟ وبأيّ وجه يكون اعتبار ماهية الحقيقة تاريخانيا؟

ينطلق هيدغر من أنّه "بحسب عمق تاريخ شعب ما إنما يوجد هناك أو يُفتقد لدن بدئه المعيِّن لكل شيء شعرُ الشعراء وفكر المفكرين، [توجد أو تُفتقد] الفلسفة" (1938/1937: 2). ذلك يعني أنّ "الحقيقة" ليست شأنا خاصا بظاهرة "العلوم"، بل إنّ هذه العلوم ينبغي تحريرها من "عبودية" الموضوع الحديثة، وإعادتها إلى المعين الذي تصدر عنه أي ذلك النمط الطريف من "السؤال عن حقيقة الوجود" (ص4)، وإنّ هذا النوع من السؤال الغالب هو الفلسفة، ليس فقط من جهة ما تستمدّ غلبتها من كونها هي "الطرح المفكر للهدف من كل اعتبار"، بل من جهة كون "الهدف" المبحوث عنه هو "البحث ذاته" (ص 5) 7.

---

5 - يفرّق هيدغر بين "das Sein" (الرسم السائد) الذي ما يزال تحت وطأة ميتافيزيقا الذاتية، وبين "das Seyn" (الرسم المتروك) الذي يراهن عليه لتحقيق "المنعرج" من ماهية الحقيقة إلى حقيقة الماهية (Kovacs 1996: 30-32).

6 - عمد هيدغر هنا أيضا إلى تنشيط فعل ذي استعمال قديم هو "wesen" (كان) للدلالة على معنى وجود الوجود، وذلك لتمييزه عن معنى وجود "الموجود"، وهو الفرق بين أنّ الموجود "يوجد" (ist)، أي هو قائم ومعنى أنّ الوجود "يكون" (west)، أي هو ينبسط وينتشر ويتفتّح قبل كل موجود (1938/1937: 2). الانبساط والانتشار والتفتّح (déploiement، unfolding، emerge) هي المعاني التي صارت اليوم أداة تخريج دلالة "wesen" و"Wesung " لدى هيدغر الثاني. مثلا: Emad 1991: 18 وما بعدها؛ Stenstad 1991: 75؛ Richardson 1993: 35-36 هامش 2؛ Kovacs 1996: 28.

وإنه في ضوء هذا الإجماع العالمي على مقصود هيدغر من عبارة die Wesung نحن نقترح العودة هنا – مهتدين بما قدّمه جيرار غاست (Guest 1989: 37) من إيضاحات نحوية عن أصول لفظة "Wesung" في فعل "wesen" - إلى "كان" في صيغتها التامة حيث تدل على التكوّن والحدوث والنموّ، ولكن أيضا على معاني "الحال" و"الاستقبال" و"الدوام والاستمرار" و"المكان". أمّا حجّتنا في ذلك فهي أنّ هيدغر – كما يتجلى ذلك في مقالة 1939 **في ماهية ومفهوم** Φυσις - لا يفعل ههنا سوى استعادة الدلالة الأصلية لعبارة φυσις اليونانية الدالة لا على المعنى الحديث للطبيعة بل على "الكون" أو "الكينونة" بما هي تفتّح الكائنات ونموّها وإقامتها ومنبتها والمكان (1939أ: ت.ف.ص 582). وهو ما كان العرب قد استبصروه حين ترجموا عنوان كتاب أرسطو φυσικη ακροασις بعبارة "سمع الكيان"، ومن المؤسف أنّ هذا الأمر لم يصل إلى هيدغر الذي وقف عنده وكأنّ أحدا لم يستبصره من قبل (قا: 1939أ: 489). وعلينا أن نلاحظ أنّ هيدغر الأخير (1953ج: ت.ف.ص 41؛ 1953ب:ت.ف.ص 55) قد ذهب إلى حد إعادة wesen إلى المعنى الأصلي للفظة währen التي تفيد معنى "الدوام" ولكن أيضا "السكن". وهو ما جعل شرّاح هيدغر يبحثون عن دلالات **طوبولوجية** مثل "المُقام" و"الدوام" و"السكن" في عبارة "die Wesung des Seyns" (Guest 1989: 38؛ Fédier 1993: 18). وهذا اجتهاد تحتمله لفظة "كان" في العربية: أليست عبارة "المكان" مشتقة من فعل "كان"؟

7 - يقول هيدغر (1938/1937: 5): "إنّ الفلسفة هي المعرفة غير المفيدة ولكن ذات السيادة بماهية الموجود. إنّ السيادة تتأسّس ضمن الطرح المفكر للهدف من كل اعتبار. ولكن أيّ هدف يطرح تفكيرنا؟ [..] إنه حين يبحث الألمان عن هذا الهدف وطالما هم يبحثون عنه، هم أيضا قد عثروا عليه بعدُ. وذلك أنّ **هدفنا هو البحث ذاته**. [..] إنّ البحث ذاته هو الهدف وفي نفس الوقت ما يُعثر عليه. [..]

أما الأطروحة النقدية التي تقود هيدغر هنا فهي: أنّ "الحقيقة من حيث هي ''مشكل'' من شأن ''المنطق'' (السَداد في القول Richtigkeit der Aussage) إنما تحجب رؤية ماهية الحقيقة" (ص 7). لماذا؟ لأنّ "المنطق"، من جهة ما هو "صناعة" (ein Fach) مدرسية، قد قام على فهم "اللوغوس" بوصفه "إخبارا" (eine Aussage) لا حقيقة له إلاّ بقدر ما يكون "مسدّدا نحو الموجود" (auf das Seiende gerichtet)، وبقدر ما "يتسدّد في الكلام جهة الموجود" (sich im Sagen tethnach dem Seienden ric)8؛ وإنّه إنما من أجل ذلك تقرّر، حسب هيدغر، أنّ "السَداد (Richtigkeit) في الإخبار- يعني بالنسبة لنا ومنذ القديم [معنى] الحقيقة (ahrheitW)" (ص8). - إنّ طريقة معيّنة في تخريج معنى "اللوغوس" هو ما جعل "مشكل" الحقيقة ينقلب إلى "خاصية مميزة لهذا اللوغوس"، ومن ثم إلى "مشكل من شأن المنطق"، وبعبارة راهنة إلى "نظرية معرفة"، حيث لا تعني الحقيقة أكثر من أنّ معرفة ما "تصلح (gilt) بوصفها معرفة"، وذلك أمر ليس بجديد بل تقرر منذ الإغريق(ص9) وهو واقع مشهود لدى المحدثين مثل كانط وهيغل ونيتشه (ص 10). إنّ الجميع يشتركون في أمر حاسم أنّ "الإخبار هو مقرّ الحقيقة وموضعها" (ص 8، 14).

و هكذا يخلص هيدغر إلى النتيجة الحاسمة: أنّ "الحقيقة هي منذ القديم ''مشكل منطقي''، لكنها لم تكن مسألة أساسية للفلسفة" (ص10). وإنّ وجه الخطورة الأكبر في كل منطق هو كونه "يحجب رؤية ماهية الحقيقة"؛ إنّ المطلوب هو "ضرورة تسآل أصلي" عن ماهية الحقيقة يكف عن البحث عن الحقيقة بوصفها مشكلا منطقيا ويبادر إليها بوصفها "مسألة أساسية" (Grundfrage) للفلسفة، أي أن ينطلق من الإقرار بأنّ "الحقيقة يجب قبل كل شيء أن تُؤهَّل انطلاقا من الأساس (aus dem Grund) بوصفها ما هو أهل- لأنْ يُسأل عنه (Frag-würdige)" (ص12)، وذلك يعني أن يخوض "مناظرة تاريخانية" (nandersetzungeihtliche Ausicgesch) مع تاريخ الحقيقة السائد إلى حد الآن، من أجل أنّ "السؤال عن الحقيقة اليوم إنما ينطوي في نفسه على المناظرة مع الفلسفة الغربية كلها" (ص11).

2.1 - السؤال الأساسي عن ماهية الحقيقة بوصفه "اعتبارا تاريخانيا" (geschichtliche gsinnunBe):

- برغم أنّ السمة الغالبة لإنسان اليوم هو، حسب هيدغر، كونه "قد دخل في عصر اللاسؤال التام عن كل شيء" (tFraglosigkei)، وأنّ على الفلسفة أن تبذل جهدا عملاقا لإعادة السؤال عن الحقيقة إلى خانة "ما هو أكثر شيء أهلا لأنْ يُسأل عنه" (das Fragwürdigste) (ص13)، فإنّ هيدغر يفترض بلا كلل أنّ وراء كل "مشكل منطقي" تقبع "مسألة أساسية للفلسفة لم يُسأل عنها بعدُ" (ص8). وإنّ أهلية السؤال عن الحقيقة تكمن في أنّ التصور التقليدي للحقيقة بوصفها مشكلا منطقيا يفتقر إلى سؤال أساسي عن الحقيقة (ص 14).- أمّا أوّل أمارة على أهلية السؤال عن الحقيقة فهي أنّ تصوّر "الحقيقة بوصفها السَداد في تمثيل (enlltersoV) الموجود" (ص14)، إنما يصدر عن أفق وجود لا يحدّق به وعلينا أن نكشف عنه. إنّ واقع الأمر هو أنّ الموجود، من أجل أن يُتمثّل، "ينبغي أن ينفتح (muβ offenliegen)"، أي أن يظهر ضمن "ميدان" (ein Bereich) هو نفسه ينبغي أن ينفتح ليس فقط للتمثيل، بل "للإنسان المتمثّل المسدّدُ نفسه نحو الأشياء"؛ وبذلك يعيد هيدغر معنى الحقيقة بوصفها "سدادا" إلى ما يسميه هنا "انفتاحا رباعيا (e vierfache Offenheitein): 1- [انفتاح]

أن نطرح البحث ذاته بوصفه هدفا، يعني: أن نسمّر بداية ونهاية كل اعتبار ضمن التسآل عن حقيقة الوجود ذاته – وليس هذا الموجود أو ذاك أو كل موجود. إنّ عظمة الإنسان إنما تُقاس بحسب ما يبحث عنه، وبحسب الإلحاح [في نفس الأمر]، الذي بمقتضاه يبقى هو الباحث.

إنّ هكذا سؤالا عن حقيقة الوجود هو المعرفة ذات السيادة، هو الفلسفة.ههنا يقوم السؤال بعدُ مقام المعرفة، وذلك [..] أنّ الجواب ليس يمكن أن يكون شيئا آخر سوى الخطوة الأخيرة ضمن سلسلة الخطوات الطويلة التي من شأن سؤال مؤسِّس في نفسه. ففي ميدان البحث الأصيل أن نجد ليس أن نتوقف عن البحث، بل هو ارتفاعه الأقصى."

8 - التسدّد نحو "الموجود" هو هنا كناية عن معنى "المرجع" (référence)، وهو ما رفضه هيدغر منذ الوجود والزمان، حيث عوّضه بمسألة "الإحالة" بما هي حركة داخل فضاء معنى، را: Livet 1981: 311.

الأشياء، 2- [انفتاح] الميدان الذي بين الشيء والإنسان، 3 – [انفتاح] الإنسان نفسه بالنسبة للشيء، 4- [انفتاح] الإنسان للإنسان" (ص19)؛ هذا الانفتاح الرباعي هو "فضاء اللعب" (Spielraum) (ص19) و"الأرضية" التي من شأن الحقيقة بوصفها سدادا، أي أنّ هذا الانفتاح هو "ما يمكّن" (Ermöglichung) الحقيقة من أن تُفهم بوصفها سدادا (ص20).

و إنّه ضمن هذا الانفتاح يجدر بنا أن نتدبّر صلة الإنسان بالموجود، لا بوصفها علاقة تمثيلية كما اعتاد المحدثون تصوّرها، بل بوصفها المقام الذي تحدّدت فيه "ماهية الإنسان" (das Wesen des Menschen) نفسه (ص 20-21)، يعني تحديده بوصفها "حيوانا ناطقا" (ϛϖον λογον νοεχ، animal rationale)، وهو ما صار سائدا تحت عنوان "الكائن الحي العاقل" (das vernünftige Lebewesen)، حيث لا يعني "العقل" (die Vernunft) غير "سماع الموجود بلا توسّط" (das ebarlunmitte Seiendende Vernehmen s) (ص21). إنّ هيدغر قد أعاد "العقل" الفلسفي إلى جذوره في اللغة العادية بوصفه في أصله "تلقيا/سماعا" (Vernehmen) للموجود، وليس علاقة صورية به بوصفه موضوعا يطبّق عليه مقولاته. لكنّ أهمّ نتيجة من جهة "الاعتبار التاريخاني" هي ليس فقط أنّ تصوّر الحقيقة بوصفها سَدادا هو قديم قدم تعريف الإنسان بوصفه حيوانا "عاقلا"، بل أنّ كلّ منهما يبدو تابعا للآخر على نحو لا نستطيع البتّ فيه (ص21).

في هذا السياق الدقيق، اكتشف هيدغر الطريق إلى تحويل الاهتمام بالحقيقة من "مشكل منطقي" إلى "مسألة أساسية": إنّ "ما هو أهل لأنْ يُسأل عنه" في التصور السائد للحقيقة بوصفها سَدادا هو أن نبحث في "أساس إمكان كل سَداد" (r Grund der Möglichkeit aller Richtigkeitde)، وهكذا "إذا سألنا عن هذا الأساس الذي من شأن السَداد، فإنّنا نسأل عن الحقيقة في معنى مسألة أساسية" (ص21). أمّا ماذا يكون هذا الأساس فإنّ أوّل أمارة عنه هنا هي ذلك "الانفتاح الرباعي" الذي في ميدانه يمكن لشيء مثل الموجود ولطرف مثل الإنسان أن يدخلا في صلة سماع أصلي. إنّ "الانفتاح هو أساس السَداد" (ص21) المسؤول عنه. ولكن هل عرفنا بذلك "ماهية الحقيقة"؟ - علينا أن نقرّ بأنّ هذا الأمر "يبقى مِظلاما" (ص22).

و هو سيبقى مِظلاما طالما نحن لم ننقل "أهلية السؤال" عن الحقيقة من مستوى "السؤال عن الحقيقة بوصفه ''مشكلا منطقيا'' فحسب" إلى مستوى "السؤال عن الحقيقة بوصفه [الأمر] السؤول (chstelidas Frag) الذي من شأن تاريخنا إلى حد الآن و[الأمر] الذي هو أكثر شيء أهلا لأنْ يُسأل عنه (ragwürdigsteFdas) الذي من شأن تاريخنا مستقبلاً" (ص25). إنّ ذلك أمر يستدعي ما يسميه هيدغر باسم "الاعتبار" (die Besinnung) (ص26). - "الاعتبار التاريخاني" في ماهية الحقيقة يعني معنيين معا: "البحث عن الحقيقة" (it suchenhedie Wahr) ولكن أيضا "اعتبار ذاتي لماهية الحقيقي" (uf das Wesen des Wahrena Sichbesinnensda) (ص27). ولكن ما معنى "الماهية" (s Wesenda) هنا؟ نحن ما نزال نفهم مصطلح "الماهية" كما تقرّر في تاريخ الحقيقة الغربي، أي أوّلا "أنّ هذا الذي يعيّن كلّ الجزئيات تحت الكلي هو ما يسميه المرء منذ أمد بعيد الماهية" (ص28)، وثانيا أنّ "هذا الكلي هو مُدرك ومعبَّر عنه ضمن المفهوم (fim Begrif)" (ص29).

هل هذا هو ما نقوم به فعلا حين نتفلسف؟ هل مطلوبنا هو تحصيل "الكلي المفهومي للحق"؟ إنّ علينا أن نتساءل "عمّا إذا كنا قد عيّنا ماهية شيء ما على نحو كاف، إذا نحن سوّيناه مع المفهوم" (ص30). - يفترض هيدغر9 أنّنا باعتمادنا على السؤال عن أساس إمكان ماهية الحقيقة طريقة في لسلوك المتفلسف، "نحن قد قررنا الأمر بعدُ على نحو مغاير" (ص29). فإنّه "ضلال كبير" (ein großer Irrtum) أن "نريد الحق"، هذا الحق المتمثّل أو ذاك، بمعزل عن "الانشغال بالحقيقة"، والحال أنّ الحقيقة هي "ماهية" الحق؛ لذلك علينا أن نخيّر بحدة بين لعبة "المفهومات الفارغة"

9 - يقول هيدغر (1937/1938: 29): "بيد أنّه من جهة أنّنا نسأل هنا على نحو فلسفي والفلسفة هي المعرفة بماهية الأشياء، نحن قد قرّرنا الأمر بعدُ على نحو مغاير. فمن جهة التفلسف نحن نعتبر أنفسنا بماهية الحق، ونحن نقيم عند الأمر الذي لا يشغل هؤلاء الذين يريدون الحق."

و"التعريفات" طريقا لفهم الحقيقة وبين التراجع إلى "الأمر الأكثر ماهوية" (sentlichsteWedas) في معنى الحقيقة أي "أساس إمكان السَداد" الذي يوجّه فهمنا للحقيقة إلى حد الآن (ص30-31). إنّ من "يريد أن يصطدم بما هو ماهوي" في معنى الحقيقة عليه أن يقوم بنحو من "التراجع إلى الأساس (Rückgang auf den Grund)"، أساس إمكان تصوّر الحقيقة بوصفها "سَدادا في القول"، وذلك بوصفه خطوة "الاعتبار التاريخاني" التي "تجعلنا نتحرّر منه" (machen uns so von ihr frei) (ص31). الأساس هو "الانفتاح" الذي فيه يظهر معنى الحقيقة بوصفها "سَدادا في القول"، لذلك فذلك "التراجع إلى الأساس" هو "تراجع إلى ذلك الانفتاح" (ص 31) الذي قام "تخصيص الحقيقة بوصفها مطابقة التمثيل للموضوع" (ص32) على طمسه. وهو قد أفلح في طمسه لأنّه دخل منذ أمد بعيد في باب "المفهوم بنفسه" (tändlichersdas Selbstve) الذي "يتبيّن بلا تفكير"، لكن "المفهوم بنفسه" لا يمكن أن يصلح "منطلقا لتأسيس" الحقيقة (ص32-33).

ما هو المنطلق الأصيل للكشف عن نمط "تأسيس" معنى الحقيقة بوصفها "سَدادا في القول"؟ - هنا ينبّهنا هيدغر إلى أنّه علينا أن نميّز بين "الفحص التأريخي" (ghistorische Betrachtun) عن آراء القدماء في الحقيقة كما تقرّرت منذ أرسطو وبين "الاعتبار التاريخاني" (Besinnunghechtlichigesc) في ماهية الحقيقة. إنّ الاعتبار ليس مهمة تأريخية بل هو يهدف في حدّ ذاته إلى الانعتاق من "السائد إلى حد الآن" (das Bisherige) في تصوّر الحقيقة بوصفه "بلا أرضية" (bodenlos)؛ لكنّه لا يستطيع أن يفعل ذلك إلا بقدر ما ينطلق من الإقرار بأنّه "من الحقيق أن نسأل انطلاقا من ضرورات اليوم والمستقبل التي تخصّنا" (ص33). وبعبارة أدقّ إذا كان الرهان الأخص للفحص التأريخي هو "تقديم الماضي، كما كان" (wieellen, ustdas Vergangene darz tes gewesen is) (ص34)، فإنّ "الاعتبار التاريخاني" يتوجّه "قِبلة المستقبلي بوصفه هو بداية كل تاريخ" (ص25). - ومن المفيد أن نسجّل هنا التقابل الذي يستثمره هيدغر بين اللفظة اليونانية " ιστορειν"10 وبين العبارة الألمانية "hteicGesch"، بحيث يجعل الأولى مرادفا لمعنى "Historie" الدالة على صنف من المعرفة يقوم على "الاستخبار" (Auskundschaften) و"الاستكشاف" (Erkundung) للحدث الماضي انطلاقا من الحاضر (ص34)، في حين أنّ الثانية هي آية على ضرب طريف من "الصلة بالتاريخ" هي "الاعتبار"، أو بالمعنى الحرفي (Be-sinnung) "التمعّن"، أي كما تقول حروف الكلمة الألمانية، "اقتفاء المعنى" (Eingehen auf den Sinn)، معنى التاريخ لا بما هو سرد لما وقع بل بما هو نمط مخصوص من وجود الموجود هو "الأروخ" (das Geschehen)، الذي هو خاصة الإنسان (ص 36) 11.

إنّ الجديد بالنسبة إلى ما رأيناه في الوجود والزمان هو أنّ "المعنى" هنا في أفق المنعرج الثاني ليسا مقاما كيانويا للدازين صادرا من بنية "الفهم" السابق الذي يحركه، بل هو حسب هيدغر "الميدان

---

10 يقول هيدغر (1937/1938: 34-35):" [..] وذلك أنّ لفظة "تاريخي" إنما تعني أيضا: ιστορειν- استخبر. ''التاريخ'' و''التأريخي'' إنما يعني لذلك بالنسبة لنا: استطلاع الماضي انطلاقا من دائرة نظر الحاضر. [..] وبلا ريب كلّ ماضي يقبل أن يُقدّم إلى كل عصر على نحو مطابق لذلك العصر. إنّ في ذلك ليكمن الطابع المحرج لكلّ فحص تأريخي."

11 - يقول هيدغر (19378/1937: 35-36): "بيد أنّ الفحص التأريخي لا يستوفي الصلة الممكنة بالتاريخ، ويبلغ ذلك قدرا بحيث هو يمنع تلك [الصلة] ويقطعها. إنّه لشيء مغاير في ماهيته للفحص التأريخي، ذلك الذي نسميه **الاعتبار التاريخاني**. [..] إنّ لفظة ''تاريخاني'' تعني الأروخ، التاريخ ذاته بوصفه موجودا. أمّا لفظة ''تأريخي'' فتعني صنفا من المعرفة. ونحن لا نتحدّث عن فحص تاريخاني، بل عن اعتبار. Be-sinnung: اقتفاء معنى ما يتأرّخ (Sinn des Geschehenden)، [معنى] التاريخ. ''المعنى'' يعني هنا: **الميدان المفتوح** للأهداف، والمقاييس، والدوافع، وإمكانات الفصل والقدرات- كل ذلك ينتمي إلى الأروخ على نحو **ماهوي**.

إنّ الأروخ من حيث هو فن وطريقة في **الوجود** إنما يخصّ الإنسان فحسب. إنّ الإنسان **له** تاريخ، من أجل أنّه وحده يمكنه أن **يوجد** على نحو تاريخاني، بمعنى يمكنه أن ينتصب في هذا الميدان المفتوح من الأهداف والمقاييس والدوافع والقدرات [..] وحده الإنسان هو تاريخاني – من جهة ما هو ذاك الموجود، الذي، من حيث هو عرضة للموجود على الجملة، هو، ضمن مناظرته مع هذا الموجود، يملك الاختيار في صلب الضرورة. إنّ كلّ موجود غير إنساني هو بلا تاريخ، على أنّه يمكنه، في معنى مشتق، أن يكون تاريخانيا وهذا أمر ضروري، من حيث أنّه ينتمي إلى دائرة هذه المناظرة التي للإنسان مع الموجود."

المفتوح" (offene Bereichder) الذي لدنه ينكشف البحث عن ماهية الحقيقة (ص36)12. إنّ طرافة تخريج "المعنى" بوصفه "ميدانا مفتوحا" هو اعتبار "المستقبل" وليس "الماضي" مركزَ التاريخ: "إنّ الأروخ وما يتأرّخ في التاريخ هو أوّلا ودائما المستقبلي [..] إنّ المستقبلي هو بداية كل تاريخ" (ص36). ولكن من أجل أنّ "البدئي هو أكثر شيء احتجابا" فإنّ "الصلة الأصلية والأصيلة بالبدء هي لذلك [العنصر] الثوري الذي بواسطة الانقلاب على المعتاد هو يحرّر القانون الخفي للبدء مرة أخرى" (ص37).

- بعد تقرير الفرق بين الفحص التأريخي وبين الاعتبار أو التمعّن التاريخاني، علينا أن نفهم الآن كيف استثمر هيدغر ذلك في تبيين ماهية الحقيقة. ينبّه هيدغر إلى أنّ اتخاذه أرسطو منطلقا أصيلا للبحث في ماهية الحقيقة ليس من باب الفحص التأريخي بل هو من باب التمعّن التاريخاني (ص44). وذلك يعني أن العنصر الإغريقي الذي نناظره ليس "ماضيا" ولا هو "حاضر" بل هو "مستقبلي ومن أجل ذلك هو فوق-التأريخي، [أي هو] تاريخاني" (ص44). إنّ ماهية الحقيقة ليست "مفهوما" تمثيليا بل هي نمط معيّن من "الأروخ"، لا نستطيع أن نوضحه إلا متى أفلحنا في استكشاف ذلك "التاريخ المحجوب الذي من شأن ''ماهية'' الحقيقة" (te des ''Wesens'' der cheschiorgene Gdiese verb teihrhWa) (ص44).

§2 - المنعرج من السؤال عن ماهية الحقيقي إلى السؤال عن حقيقة (ماهوية) الماهية:

نحن نعثر على ثلاث إشارات إلى فكرة "المنعرج" (e Kehredi) في المجلد 45 من الطبعة الكاملة التي ضمّت درس 1938/1937. في الموضع الأول عيّن هيدغر بنية المنعرج بوصفه تحوّلا من السؤال عن ماهية الحقيقي13 إلى السؤال عن حقيقة أو ماهوية الماهية (1938/1937: 46)؛ أمّا في الموضع الثاني فقد أشار إلى نتيجة حاسمة لواقعة المنعرج عما سمّاه "اعتبار" تاريخ الحقيقة، ألا وهي كيف تظهر "بداية" الفكر الغربي و"نهايته" في ضوء المنعرج؟ (1938/1937: 126). أمّا الإشارة الثالثة فقد وردت في "ملحق" (Anhang) على قدر عال من الأهمية لطوله وعمق الاستشكالات التي ينطوي عليها (1938/1937: 191-227)، وهي تتعلق بإلقاء نظرة مستحدثة تماما على معنى "الإنسان" في ضوء المنعرج (ص214). - إنّ جهدنا سينصرف بخاصة إلى إيضاح بنية المنعرج وما ينتج عنها من مسائل حاسمة في تشكيل فضاء تفكير هيدغر الثاني.

1.2 - نحو معنى آخر لمصطلح "das Wesen": أو كيف يتحرّك الفكر ضمن المنعرج؟

يقول هيدغر (1938/1937: 46-47): "فيم تكمن ماهية الماهية أو، كما نقول، الماهويّة؟ إنّ الماهويّة تشير إلى ما هي الماهية بما هي كذلك بخاصة ضمن الحقيقة. إنّها تَحُدّ حقيقة الماهية. نحن إنما نبحث بلا طائل عن تعليل لتعيّن الماهية – كما في واقع الحال لتعيّن ماهية الحقيقيّ-، متى كنّا لا نعرف ماذا يكون بعامة المطلوب تعيينه والمطلوب تعليله ضمن تعيينه، [ماذا تكون] الماهية ذاتها، في الحقيقة.

[..] نحن نسأل عن مسألة الحقيقة، بمعنى نحن نسأل عن ماهية الحقيقيّ. ونحن لا نبحث عن ''حقائق'' جزئية، بل عن ماهية الحقيقة. ولدن بسط هذا السؤال نحن الآن قد بلغنا موضعا حيث ينبغي علينا عن حقيقة الماهية أن نسأل. إنّ كلّ هذا لمُلغز: إنّ السؤال عن ماهية الحقيقة إنما هو في عين الآن وفي ذاته السؤال عن حقيقة الماهية. إنّ مسألة الحقيقة – مُساءلة بوصفها مسألة أساسية – إنما تنعرج في ذات نفسها ضدّ نفسها. هذا المنعرج، الذي نصطدم به ههنا، إنما هو الأمارة على أنّنا نأتي إلى فلك سؤال فلسفيّ أصيل. أمّا ماذا يكون أمر المنعرج، وفيم هو نفسه متأسّس، فنحن لا نستطيع الآن، بسبب أنّا ما نكاد نلج في ساحة الاعتبار الفلسفيّ، أن نتبيّنه. إنّ [شيئا] واحدا هو واضح: إذا كان ينبغي على كلّ فكر

12 - را: Pöggeler 1959، ص 295.

13 - "الحقيقي" أي الموجود الذي تربطنا به علاقة "مرجعية"، ولذلك فالمنعرج هنا هو إعراض عن "المرجعية" بعامة؛ ربّ مرجعية ربما كانت ما تزال ترهق معنى "الإحالة" في الوجود والزمان بفعل الإحالة على الدازين، وهو ما تغيّر بعد 1936. را: Livet 1981: 311.

فلسفيّ أن يتحرّك ضمن هذا المنعرج على نحو لا مردّ له بقدر ما يفكّر على نحو أكثر أصليّة، أي بقدر ما يأتي على نحو أكثر قربا إلى ما هو مفكّر فيه ومفتكر فيه في الفلسفة منذ أوّل أمرها وفي كل وقت، فإنّ المنعرج ينبغي أن ينتمي على نحو ماهويّ إلى ما فيه وحده تعتبر الفلسفة نفسها.(الوجود (das 14(Seyn بما هو Ereignis)."

لا نحتاج إلى التنبيه إلى ما ينطوي عليه هذا الشاهد الحاسم من صعوبة، على أنّها غير مفتعلة، وذلك أنّها منتصبة في صلب الإشكال المبحوث فيه نفسه. فالصعوبة التي تمنع من تبيّن وجه التواشج بين السؤال عن ماهية الحقيقة والسؤال عن حقيقة الماهية هي تحديدا بنية المنعرج المقصود. ولذلك فليس من تذليل لتلك الصعوبة إلاّ بالاعتراف بها بوصفها عنصرا مقوّما للمفكّر فيه، وليس حاجزا قد نفلح في استبعاده. وبعامة يمكننا أن نفكّك المشكل المطروح إلى هذه العناصر: أوّلا السؤال التقليدي عن ماهية الحقيقة؛ وثانيا واقعة أنّ الإجابة عن السؤال التقليدي عن ماهية الحقيقة يتطلّب قبلا أن نتوفّر على معنى الماهية؛ وثالثا أنّ اشتراط التوفّر على معنى الماهية قبل الإجابة عن السؤال عن ماهية الحقيقة يعني أنّ علينا أن ننعرج من السؤال عن ماهية الحقيقة إلى السؤال عن حقيقة الماهية.

إنّ هيدغر لا يرتّب هذه المطالب بهذا الشكل إلاّ من أجل أن يكشف بادئ ذي بدء عن تهافت الطريقة التقليدية في طرح المسائل الفلسفية ومعالجتها. وهي طريقة وجه التهافت فيها أنّها تفترض أنّه يمكنها استيفاء معنى الماهية في التعريف، وبعامة في المفهوم الكلّي، والحال أنّها لا تتوفّر قبلا على إيضاح أصيل لقوام هذا التعريف أو المفهوم الكلّي. وهكذا بدلا من الانطلاق من التعريف التقليدي للماهية بوصفه معلوما بنفسه ينبّه هيدغر إلى ضرورة أن نبدأ، قبل الإجابة عن السؤال عن ماهية الحقيقة، بتفحّص سابق لمعنى الماهية نفسها، فإنّ فهمنا لمعنى الماهية، أي أنّ سؤالنا عن حقيقة الماهية، هو الذي يحدّد سلفا طبيعة إجابتنا عن السؤال عن ماهية الحقيقة. بذلك ينقلب السؤال من سؤال عن ماهية الحقيقة إلى سؤال عن حقيقة الماهية.

إنّ نكتة الطرافة هنا هو تثوير هيدغر لمصطلح "الماهية"15 (das Wesen)، ليس فقط بالمقارنة مع التدبير الميتافيزيقي له من أفلاطون إلى هوسرل بل بالنظر إلى ما كان يفهمه هيدغر الأوّل نفسه في عهد الانطولوجيا الأساسية 16. والخيط الهادي لفهم وجه الجدة هنا هو مرة أخرى معنى الزمان: فإذا كانت "الماهية" تدل في التقليد الميتافيزيقي على معنى "اللازماني" أو واقع أبدي يكون دوما هو هو، أي إذا كان المعنى الميتافيزيقي للماهية هو "الهَوية" أو "التطابق"(Identität)، كما يشرح ذلك جيّدا درس صيف 1928 انطلاقا من ليبنتز (1928ب: 47، 49-50، 64)، - فإنّ رهان هيدغر في درس 1938/1937 هو الكشف عن الزمانية الثاوية في معنى هذه الماهية17. - أمّا طريقة هيدغر في تخريج هذا المعنى "الزماني" للماهية فهي تتمثّل في إعادة لفظة "das Wesen" إلى الفعل الذي صدرت منه أوّل مرة، أي فعل "wesen" الذي تشير المعاجم الألمانية إلى أنّه استعمال قديم يدلّ على معنى "وُجد" (sein)، بقيت آثاره في ألفاظ كثيرة مثل Anwesenheit (الشهود، الحضور) وAnwesen (حاضر، موجود) وAnwesen (الملكية، الضيعة) وAbwesenheit (الغياب) وAbwesend (غائب، غافل، ساه) وverwesen (انحلّ، أدار وظيفة) وVerwesung (الانحلال،

---

14 - في درس 1938/1937 نلاحظ أنّ هيدغر لم يعد يكتب لفظة "(das Sein)، كما اعتاد كتابتها منذ إرساء "السؤال عن الوجود" في دروس فترة الانطولوجيا الأساسية، بل هو قد عاد إلى رسم قديم للفظة الألمانية كما استعملها هيغل وأقطاب المثالية الألمانية، أي هكذا "das Seyn"، والمغزى هو التخلي عن "das Sein" بسبب ما يرهقها من دلالة تعود إلى ميتافيزيقا **الذاتية** التي لم يتخلّص منها برنامج *الانطولوجيا الأساسية*. إنّ حقيقة "الوجود" (das Seyn) مسألة تقع ما وراء تحليلية الدازين، في حين أنّ معنى "الوجود" (das Sein) هو شرط إمكان *متعالٍ* لفهم "هُوية" الدازين.

15 - عن الصعوبات المرهقة لترجمة لفظة das Wesen الألمانية خاصة لدى هيدغر الثاني إلى لغة أخرى را: Emad 1992: 75، هامش 2.

16 - Grondin 1987: 113-114.

17 - عن دلالات مصطلح "الماهية" لدى هيدغر الثاني، راجع على وجه الخصوص: Grieder 1988: 188 وما بعدها، وهو المرجع في هذه المسألة؛ وكذلك: Kisiel 1970: 162.

الإدارة). ولكن إذا كان هيدغر الأول قد استثمر لفظة Anwesenheit للتدليل على أنّ تاريخ الانطولوجيا، من جهة ما قام على تأويل "وجود الموجود" بوصفه "ουσια"، إنما قد ظل يتحرك تحت وطأة فهم الوجود انطلاقا من ضرب معيّن من الزمان هو "الحاضر" (die Gegenwart) (1926أ: 25) ومن ثمّ أنّه أغفل البُعد الأصيل للزمان أي بُعد المستقبل، - فإنّ هيدغر الثاني قد صرف جهده منذ 1936 إلى تخريج لفظة "wesen" بوصفها تدلّ على النمط الأصيل من الوجود، ولكن ليس في معنى "الحضور" بل في معنى جديد يشير إليه هيدغر في مواضع أخرى بلفظة منحوتة خصّيصا، هي die Wesung 18– وهو ما حاولنا أن ندركه بلفظة "الكينونة".

إنّ الهدف هو "التمعّن في ماهية الحقيقي" (Wesen dess deufdie Besinnung a ahrenW) (1938/1937: 47). وللتوّ يتوضّح أنّ ما هو "إشكالي"(fraglich) هنا ليس "الحقيقي بما هو كذلك" بل إنّ أداة السؤال نفسها، أي ما نسميه "ماهية"، هو أمر يجدر بنا أن نتساءل عنه: فبقدر ما يظهر معنى الحقيقة بوصفها "سَدادا في القول" معلوما بنفسه ومدعاة للتساؤل ي نفس الوقت، يبدو معنى "الماهية" هو أيضا معلوما بنفسه ومدعاة للتساؤل معا؛ إنّنا في كل زعم حول معرفة ماهية الدولة أو ماهية الحياة أو ماهية التقنية نحن نترك معنى الماهية في باب"السكوت الساكت" (stillschweigend) (ص48). كيف نتغلّب على هذه الصعوبة؟

يقترح هيدغر أن نأخذ "التمعّن التاريخاني" في التحديد الأرسطي لمعنى "الماهية" طريقا نهتدي به نحو النهوض بالسؤال عن حقيقة الماهية (ص48، 57). وتبعا لذلك هو يحصي لدى أرسطو أربع معان19 هي على التوالي20: أ- "الكلي" (einmedas Allge)، أو "العام" (das Überhaupt) بحيث "أنّ الكلّ (das Ganze) الذي ينطوي في نفسه على كل فردي، يسمّى ολον. وتبعا لذلك فإنّ الماهية هي ما يصلح لكثيرين: καθολου το (ص58)؛ ب- "الجنس" (die Gattung، το γενος)؛ وهو لفظ يحرص هيدغر على إعادته إلى دلالته الأصلية حيث يدل على "الجنس" (das Geschlecht) في معنى "الجيل" من الناس، و"السلالة" (diie Abstammung) و"المنبت" (die tnfHerku)، مؤكّدا على أنّه إنما هيمنة المنطق هي التي أدّت إلى نقل γενος من معنى "المنبت" إلى معنى "الجنس الكلي" (ص58)؛ ج- "ماذا كان الوجود" (das was-es-war-Sein، το τι ην ειναι)؛ فإذا كانت الماهية هي "مصدر" وما منه نشأ الموجود، أمكن عندئذ أن تعني "ماذا" (was) "كان" (rwa) هذا الموجود من قبل أن "يوجد" بوصفه موجودا "فرديا"، فإنّ "الماهية هي مدرَكة من قِبل أرسطو بوصفها ذلك الوجود (ειναι) الذي من شأن الموجود الفردي، ماذا كان (τι ην) – الفردي – بعدُ قبل أن يصبح هذا الفردي" (ص59)؛ د- "ما هو كامن في الأساس" (runde ugwas z liegt، υποκειμενον)؛ وهذا المعنى هو نتيجة للتخصيصات الثلاثة السابقة، بحيث أنّ "كل هذه التعيينات لماهوية الماهية، καθολου το (العام)، το γενος (المنبت)، το τι ην ειναι (ماذا كان الوجود)، إنما تصوّر الماهية بوصفها هذا الذي يكمن من قبل الشيء الفردي وفي أساسه -، / υπο κειμενον" (ص59).

ما هي النتيجة الحاسمة التي يخلص لها هيدغر بعد هذا التمعّن في التعريف الأرسطي للماهية؟ - أنّ تخصيص الماهية بواسطة "الكلي" "لا يمكن له أن يكون التخصيص الأصيل للماهية، بل هو ليس على الأكثر سوى تابعة (die Folge) للماهية" (ص61)، وذلك أنّ "الكلية والصدق على الكثير ليس هو ما هو ماهوي في الماهية، بل هو تعيّن تابع فحسب" (ص64). كيف ذلك؟

من أجل أنّ الإغريق لم يفهموا من معنى "الماهية"، طبقا لطريقتهم في الإجابة عن سؤال "τι εστιν - ما هو هذا؟"، سوى معنى "το τι ειναι - ما هو" أو المائية. ولكن ما معنى "المائية"؟ هي

---

18 - نعثر على مصطلح die Wesung ضمن "الملحق" الذي نجده مضموما إلى درس 1938/1937. ر.ا: 1938/1937: 193، 203. وانظر: Grieder 1988: 193.

19 - راجع أرسطو، **ما بعد الطبيعة**. مقالة الزاي، 3، 1028ب 33.

20 - قا: Grieder 1988: 191.

ليست سوى تعيين أنّ هذا الموجود هو "ما" (was) هو "شاهد دوما" (ständig anwesend)، أي "الدائم" (das Beständige) في شهوده؛ ولكن عن معنى "الما" (das Was) ذاته، هم لا يملكون أيّ إيضاح أصيل (ص61). إنّ الإغريق لم يبصروا من معنى "الماهية" سوى أنّ العام يصدق على الأفراد من أجل أنّ ثمّة شيئا يبقى "هوهو" (ein Selbiges) وفيه تكمن الماهية (ص64). ما هو معنى هذا "الهوهو"؟ ومعنى هذا الما-هو (seindas Was)؟ "عن ذلك لم يعد يظهر أنّه توجد إجابة ممكنة" (ص64).

ما هي نتائج الإيضاحات السابقة؟ – إنّ هيدغر قد دافع ههنا عن ثلاثة دعاو: 1. أنّ "الماهية" تُصنع ولا يُعثر عليها كواقعة؛ 2. أنّ الحقيقة الماهية لا تُعلّل بأيّ علة ولا "تطابق" أيّ معطى بل هي نفسها اللغة الأصلية لكل تعليل؛ 3. أنّ حقيقة "الوقائع" تستمد أساسها من حقيقة "الماهية". ثلاثة دعاو هي ثلاث حجج ضد أطروحة الحقيقة/اسداد من أجل تأصيل أكثر جذرية للسؤال عن ماهية الحقيقة بواسطة المنعرج ضمن حقيقة الماهية21. - إنّ مكمن الصعوبة في الفهم اليوناني لمعنى الماهية هو حسب هيدغر أنّه يفتقد إلى "تأسيس" صارم لتعيين ماهية الحقيقي بوصفها "سَدادا في القول"، وإنّه انطلاقا من ذلك يخوض هيدغر استشكالا على قدر عال من الطرافة لمعنى مصطلح die Begründung، يمثّل خطوة حاسمة في بلورة بنية المنعرج ومسيرة هيدغر الثاني بعامة.

2.2- دلالة جديدة لمسألة "التعليل" (Begründung):

ينطلق هيدغر من سؤال هاد لخطة الاعتبار التاريخاني: "كيف يعلل أرسطو التعيين الماهوي للحقيقي في معنى السَداد في القول؟" يجيب عنه بالسلب: "أنّه لا يوجد أيّ تعليل" (ص71). كيف ذلك؟ - إنّ الإغريق لم يفعلوا غير اعتماد "اللوغوس" (λογος) بنية للكلام على "الصادق" و"الكاذب"، ومن ثمّ أنّ تعيين الماهية ليس سوى وصف بنية القول على الموجود. إنّ اللوغوس هو "مقرّ إمكان" الصدق والكذب ومن ثمة هو "موضع الحقيقة" من جهة ما هي "سَداد في القول"(ص71)22. انطلاقا من ذلك يقيم هيدغر تقابلا طريفا بين أن يكون تعيين الماهية "مقولا" (ausgesprochen) وبين أن يكون "معلّلا" (begründet) (ص71، 72) أي معادا إلى علة إمكانه. إنّ المطلوب ليس الاقتصار على اعتبار "اللوغوس" بنية للماهية، بل "تأسيس" (Gründung) إمكان ماهية الحقيقة. ذلك ما فرغ إليه هيدغر وهو على بيّنة من جسامة الزعم الفلسفي الذي هو مقبل عليه (ص73) 23.

إنّ رأس الأمر هنا هو التحرر من الدلالة السائدة للتعليل، حيث هي لا قوام لها إلا ما تستفيده من معنى اللوغوس. فالتعليل هو لدى الإغريق "تعليل للقول" (Begründung der 24Aussage)، على أنّ ذلك لا يعني سوى "أن يُشار إلى العلة، وأن يُدلل على الشيء الذي عليه يستند المقول في مطابقته للصحة (سَداده). وتبعا لذلك يقوم التعليل الأصيل على أنْ يُقدِّم ويبيِّن ذاك الذي عنه (worüber) يقول القول شيئا ما. وعليه ينبغي أن يُقدَّر ما إذا كان المقول مطابقا للأمر (سديدا)" (ص73). - هذا "الذي عنه" القول هو "الواقعة" (die Tatsache)، ممّا يعني أنّ التعليل لا يعني هنا سوى التدرّج من "الواقعة" (مثلا: هذا المدرج المُضاء الآن) إلى "الجملة-الواقعة" (Tatsachen-Satz) (القول المطابق للواقعة هو نفسه واقعة) ومنه إلى "الجملة-الماهية" (Wesens-Satz) (أنّ الحقيقة هي السداد في القول) (ص77). بذلك يتوضّح أنّ تأسيس الماهية ينطوي على "صيغة خاصة (eine Bewandtnis)"

21 - را: Grieder 1998: 191.

22 - يحيل هيدغر هنا على: أرسطو، **ما بعد الطبيعة**. مقالة الهاء (E) 4، 1027ب 25 وما بعدها.

23 - يقول هيدغر (1937/1938: 73): "بيد أنّه ربما كنا نبحث تحت لفظة ''تعليل'' عن شيء لا يحقّ عند وضع الماهية أن يُبحَث عنه ولا أنْ يُدّعى. فهل يكون [الأمر] الماهوي في المعرفة والسلوك إزاء الموجود، ذلك البصر السابق بـ''المثال''، وضع الماهية، بلا علة واعتباطا؟
إنّ الوقت قد حان لأنْ نسأل عمّا نفهمه إذن تحت [لفظة] ''تعليل'' (Begründung)."

24 - عن التمايزات بين "Gründen" (تأسيس) و"Ergründen" "سبر الأساس" و"Begründen" (علّل)، را: Ben Ahmed 1989: 174.

هي "من جنس مغاير" لدلالة تعليل المعرفة على أساس "الوقائع" (ص79) أو "الألفاظ" (ص80). إنّ معنى الماهية "غير تابع" لبنية اللفظ التي تتغيّر من لغة قوم إلى أخرى؛ وإذا كان صحيحا أنّ "التسمية والقول الأصيلين هما بلا ريب الوضع الأصلي للماهية" فذلك لا يتم من خلال "الاتفاق والتصويت بل عبر القول المهيمن المرجع" (ص80).

إنّ هدف هيدغر هو تعليق الطابع البديهي لمعنى الماهية وتجذير الصعوبة التي تكتنفها حتى تعود ضربا من "اللغز" (das Rätsel) الكامن في مشكل الماهية نفسه (ص81). معنى اللغز هنا هو أنّ ماهية الأشياء بقدر ما يبدو أننا نعرفها نحن لا نعرفها؛ هذا الضرب من "سوء المعرفة الدائم (ständige Verkennung) للدنوّ الذي لماهية الأشياء" هو على ذلك ليس "نقصا" (ein Mangel) بل إنما فيه تكمن "العظمة الممكنة للإنسان" من جهة ما هو مُقيم دوما "بين الوجود والظاهر (zwischen dem Sein und dem Schein)، وحيث أنّ الأقرب هو الأبعد والأبعد هو الأقرب" (ص82).

2. إنّ صعوبة مزدوجة تطلع علينا: "كيف ندرك الماهية وكيف نعلل هذا الإدراك للماهية؟" (ص83). إنّ إجابة هيدغر هي: "إنّ إدراك الماهية هو نمط من ''الإنتاج'' (Hervor-bringung) للماهية. طبقا لذلك ينبغي بذلك أيضا لنمط ''التعليل'' للماهية ولطرح الماهية أن يتهيّأ" (ص83). كيف "أنتج" اليونان معنى الماهية؟ - إنّ أفلاطون مثلا قد عيّن الماهية بوصفها "المثال" (ιδεα) أي ما يجعل الموجود يمثّل أمام النظر؛ إنّ "ما هو" (Was es ist das) الموجود يأتي أمام النظر، يتّخذ "منظره" (sein Aussehen) و"هيئته" (seine Gestalt) و"تركيبته" (sein Gefüge): بذلك يتبيّن أنّ الماهية لا تتحدّد بمطابقة الواقعة الفردية القائمة بل بالعكس أنّ الواقعة، الطاولة مثلا، لا يمكن أن نتصوّرها من دون "المثال الذي يُحتذى" (das Vor-bild) قبلا؛ إنّ المثال، النموذج، القدوة، هو ما يشكّل إمكانية أن ننظر إلى الشيء الفردي، أي "المثال" (die Idee) الذي هو "الماهية" (ص84). "أن يُنتج" (Hervor-bringen) يعني في حروف اللفظة الألمانية "أن يحمل" (bringen) الشيء "إلى الخارج" (-hervor) وإلى النور وإلى الظهور؛ لذلك ليس تحديد "ماهية" الموجود بوصفه "مثالا" لدى أفلاطون سوى عملية "إبصار الشيء سلفا" (das Im-voraus-Sichten) و"حمل الشيء نحو البصر" (das Zu-Gesicht-Bringen)؛ ولذلك فإنّ المطلوب هو "أن نفهم ''الإنتاج'' على نحو إغريقي" (ص84).

إنّ الخيط الهادي في هذا الفهم هو أن ننقل معنى "الإنتاج" من دلالة صناعية إلى دلالة بصرية: نحن لا نعتمل الماهية ولا نصنعها كأيّ مصنوع فردي بل نحن "نحملها إلى النور"، "نتنظّرها"، فإذا بنا نعثر عليها(ص85) 25. إنّ إنتاج الماهية هو "تنظّر" (ein Er-sehen) لها في الموجود. التنظّر يعني أن نحمل ما هو للإبصار إلى قابلية الإبصار وأن ننتظره ههنا؛ وذلك لا يتمّ من غير دور حاسم لظاهرة "النور": إنّ إنتاج ماهية الموجود هو حمل له إلى ناحية النور حتى يصبح قابلا للإبصار، ثمّ تنظّره هناك. ما هو "منتَج" (hervor-gebracht) هو ما هو "ملقى في النور" (ans Licht gestellt)، الذي

---

25 -يقول هيدغر (1937/1938: 84-85): "وعلى ذلك فإنّ إدراك الماهية إنما هو أيضا بالنسبة للإغريق إنتاج/حمل-إلى-الخارج (ein Hervor-bringen). إنّه ينبغي فقط، من أجل أن نعرف ذلك، أن نفهم ''الإنتاج/الحمل-إلى-الخارج'' على نحو إغريقي. ''إنتاج'' الماهية/حملها-إلى-الخارج يعني [..]: أنّ الماهية ليست مباحَثا عنها انطلاقا من الحالات الفردية بوصفها الكلي الذي من شأنها؛ إنّ لها **أصلها الخاص** (seinen *eigenen Ursprung*). وإذ **نحن** نتكلم عن الإنتاج، نحن نفكّر في [معنى] عمِل وصنع موضوعا فرديا. لكن ذلك ليس مقصودا تحديدا؛ بل Hervor-bringen – ونحن نستعمل هذا اللفظ عن قصد – ينبغي أن يُؤخذ هنا مأخذا **لفظيا** (*wörtlich*). إنّ الماهية محمولة إلى الخارج (hervor-gebracht)، مستخرَجة (hervor-geholt) من اللامعروفية والمحجوبية. إلى الخارج – إلى أين؟ إلى النور؛ إنّها قد حُملت إلى البصر. هذا الحمل إلى البصر هو ضرب خاص من النظر (Sehen). [..] نحن نسمي هذا النظر، الذي يحمل لنفسه [الموجودَ] ذاته الذي هو للإبصار [يحمله] إلى قابلية الإبصار أولَ الأمر ويتنظّره، [باسم] **التنظّر** (das *Er-sehen*).
هذا الإنتاج ليس في شيء من [معنى] عمِل وصنع – هكذا هو على ذلك [ضرب من] العثور (ein vorfinden)."

هو الصلة الخفية بين "العين" التي لا تنظر إلاّ ضمن النور، والموجودات التي لا يمكن لنا أن نرى إليها إلاّ في "مجال الرؤية" (Blickkreis) (ص85).

إنّ النتيجة الحاسمة لهذا التحقيق هو أنّ "التعليل" بما هو "إنتاج" ليس "تسدُّدا (Sichrichten) قِبلة شيء ما"، بل هو "تنظّر في الماهية"/"دخول في نظر الماهية" (Er-sehen des Wesens)، في معنى "استكشاف طلعة" (das Herausstellen des Anblickes)الموجود، نمط طلوعه كموجود، في معنى "تطلّع في"/"دخول في طلعة" (ein Er-blicken) إمكانية انكشاف وجود الموجود: إنّ ماهية الموجود تتراوح على نحو أصلي لدى الإغريق ما بين النور والظلمة، إنّها منذ أوّل أرمها في "نصف نور أصيل" (in einem eigentümlichen Zwielicht) (ص85). - وانطلاقا من الافتراض بأنّ الماهية لا "تُصنَع" بل هي" متنظّرة" (er-sehen) و"محمولة إلى الخارج" (hervor-gebracht)، يبلغ هيدغر إلى هذا الزعم الرائع: "إنّ تنظّر الماهية هو ذاته تأسيس الأساس (Gründung des Grundes)" (ص86). إنّ ذلك اعتراض جذري على أن يكون التأسيس مستمدّا من معنى "السَداد": إنّ الحقيقة بوصفها سَدادا في القول هي رهينة "التسدّد (das Sichrichten) قِبلة موجود قائم "، والحال أنّ معنى "التنظّر" (das Er-sehen)26 لا يترك مجالا لأيّ مقايسة مع موجود معطى27.

– ذلك أمر يدفعنا شديدا إلى اكتشاف أمر آخر أكثر خطورة: إنّ لفظة "التعليل" (Be-gründung) في معناها السالف – أي بوصفها "الإسناد المبرهن على [موجود] قائم" (ص95) - لم تعد كافية28: فبدلا من البحث عن "تعليل" الماهية بشيء ما، كما هي عادة الميتافيزيقا من جهة ما هي "إرادة علة" (volonté de fondement)29، علينا أن نقبل بالسؤال عن نمط "تأسيس" (Gründung) الماهية نفسها لنفسها بوصفها هي نفسها "تأسيس الأساس" المبحوث عنه (ص86). - إنّ "التأسيس" نمط وجود خاص بالماهية نفسها، وليس تدخّلا نظريا فيها. كيف ذلك؟

3.2- من "السَداد" (Richtigkeit ،ομοιωσις) إلى "اللااحتجاب" (α-ληϑεια، Unverborgenheit) أو تنظّر لامحجوبية الموجود بوصفه أساس ماهية الحقيقة بوصفها سَدادا.

إنّ إعلان ضرورة الانتقال من المعنى التقليدي لخطة "التعليل" (Begründung) – أي "الإسناد المبرهن على قائم ما"، إلى المعنى الماهوي للتأسيس لا يعني أنّ فهم القدماء لماهية الحقيقة بوصفها "سَدادا في القول" كان "بلا أساس" (grundlos) بل أنّ هذا الفهم كان هو نفسه نمطا معيّنا من "وضع-الأساس" (Grund-legung) علينا أن نحترز من سطوته على تفكيرنا (ص95).- هنا يفترض هيدغر أنّ هذا الاحتراز لا يتحقق إلاّ إذا كففنا عن السؤال عن ماهية الحقيقة دون أن نفهم أوّلا ما نقصده بلفظة "الماهية"، وذلك يقود من نفسه، متى كان سؤالا فلسفيا، إلى "المنعرج" (die Kehre) من "السؤال عن ماهية الحقيقة إلى السؤال عن حقيقة الماهية" (ص 47، 56، 95). ما الذي يبرر هذا الانعراج؟

يقول هيدغر (1938/1937): "إنّ مسألة الحقيقة – متى سُئلت بوصفها مسألة أساسية- تنعرج في ذات نفسها ضد (gegen) ذات نفسها" (ص47)؛ "فمن حيث أنّنا نسأل عن ماهية الحقيقة ونريد أن نعلّل التعيين الماهوي للحقيقي، نحن مدفوعون (getrieben) داخل السؤال عن حقيقة الماهية"

---

26 - را: Grieder 1988: 192. – يبلغ هذا الباحث هنا إلى تساؤل خطير، من حيث يشير ضمنا إلى هذا: هل أنّ الدازين هو الذي "يقوّم" ماهية الموجود أو أنّ "التنظّر" هو مقام يقع ما وراء الانطولوجيا الأساسية؟ وبعبارة نقدية: هل تحرر هيدغر الثاني من البراديغم المتعالي أم لا؟

27 - يقول هيدغر (1938/1937: 86): "إنّ **تنظّر** الماهية ليس معلّلا (begründet)، بل **مؤسَّسا** (*gründet*)، بمعنى محققا على نحو بحيث أنه **يحمل نفسه بنفسه إلى الأساس، الذي يضعه**. إنّ تنظّر الماهية هو ذاته تأسيس الأساس- طرح ما يجب أن يكون الأساس، υποκειμενον. إنّ التنظّر من حيث هو الحمل-نحو-الخارج المؤسّس للماهية بوصفها مثالا هو بذلك υποϑεσις - طرح مانية الموجود ذاته بوصفه أساسا."

28 - را: Ijsseling 1998: 390-391.

29 - را: Ben Ahmed 1989: 156.

(ص56)؛ "إنّ السؤال عن ماهية الحقيقة هو – وما يزال ذلك على سبيل الادعاء (behauptungsmäβig noch) – السؤال عن حقيقة الماهية" (ص95).

- علينا أن نسجّل الطابع الاضطراري ومن ثم الإشكالي لواقعة المنعرج (1938/1937: 95). ربّ اضطرار وإشكال دفعا هيدغر إلى أن يطالعنا في الفقرة 25 من درس 1938/1937 بإقرار لا يقل طرافة عن الوجه المشار إليه من "المنعرج" من السؤال عن ماهية الحقيقة إلى السؤال عن حقيقة الماهية: إنّه يعلن أنّ "هذه العلاقة تصلح أيضا في حالة العكس (Umkehrung): إنّ السؤال عن حقيقة الماهية هو في نفس الوقت السؤال عن ماهية الحقيقة" (ص95). ما طرافة ذلك؟

إنّ القصد هو أنّ معنى معيّنا للحقيقة هو الذي قاد الإغريق إلى طريقة معيّنة في تحديد "ماهية" الحقيقة، ومن ثم، إلى فهم معيّن للتأسيس الفلسفي: فإنّ فهم "ماهية" الحقيقة بوصفها "سَدادا في القول" أدّى إلى فهم "التأسيس" بوصفه لا يعدو أن يكون "تسدُّدا نحو.." (ein Sichrichten nach..)؛ فإذا أعدنا "الماهية" إلى دلالتها الأصلية، أي دلالتها البصرية بوصفها "المثال" (die ιδεα) و"المنظر" (der Anblick) الذي بحسبه يدخل الموجود في "منظوريته" (in seiner Gesichtetheit)30 التي هي وحدها ما يجعل منه موجودا "متنظَّرا" (er-sehen) من قِبلنا، - تبيّن لنا أنّ "تحديد الماهية ينبغي أن يختصّ بنمط آخر (ein andere Art) من الحقيقة" (ص95-96).

فقد يبدو أنّ تحديد الماهية هو "إنتاج" في معناه الأصلي بوصفه "حملا إلى الخارج" (ein Hervor-bringen)؛ وإنّ علينا أن نحدّد من أين؟ وإلى أين؟. يفترض هيدغر أنّ الأساس الخفي لفهم الحقيقة بوصفها سَدادا في القول هو فهم بصري للحقيقة بوصفها "لااحتجابا"31 (Unverborgenheit، αληθεια)32 ولوجود الموجود بوصفه "تفتُّحا" (Aufgang ، φυσις)، وهو ما يقودنا إلى الإقرار بأنّ تحديد الماهية هو في أصله "رفع للحجب" (ein Entbergen) التي تمنع الموجود من أن يُترك إلى قابلية الإبصار التي تشكل دلالته (1938/1937: 96-3397؛ وكذلك (1938/1937: 98-99 34).

30 - إنّ الأمر يتعلق بضرب من التأويل "البصري" (optique) للوجود بوصفه "منظرا"، ر.ا: Boutot 1987: 115 وما بعدها.

31 - يبدو "اللااحتجاب" بوصفه ضربا من "اللامرجع" (la non-référence) الذي يقاوم "المرجعية الذاتية" التي تتأسّس عليها دلالة "الحقيقة/السَداد"، والتي تبلغ مداها في "القشتال"، ر.ا: Livet 1981: 310-311.

32 - علينا أن نلاحظ أنّ αληθεια قد أخذت هنا بُعدا "طوبولوجيا" ولم تعد سلوكا "كيانويا" للدازين، بل صارت مطروقة بوصفها مشكلا وجودا/تاريخانيا (seynsgeschichtlich)، بمعنى بوصفه "المنارة/الخلوة" التي يتفتّح فيها تاريخ الوجود بوصفه "حضورا". إنّ الأمر يتعلق ببسط التواشج الطوبولوجي بين lethéin وaléthéuein، حجب وكشف، ضمن انبجاسة "الحضور" في خلوة الوجود بوصفه عهدا. ر.ا: Schürmann 1982: 210-213.

33 - يقول هيدغر (1938/1937: 96-97): "إنّ إدراك الماهية هو حمل-إلى-الخارج، وعلى الحقيقة بالمعنى الإغريقي لاستخراج والحمل-إلى-الخارج. من أين؟ انطلاقا من المحجوب. إلى أين؟ إلى اللامحجوبية، من أجل طرحه بوصفه لا محجوبا. إنّ تنظُّر الماهية يعني: أن نطرح اللامحجوب الذي للموجود، الموجود في لامحجوبيته، أن نرفعه إلى الكلم المسمّي، بحيث نجعله في [مستوى] الحال ومن ثمّ أن نتركه يمثل في قابلية الإبصار التي من شأن المعرفة الماهوية.

إنّ اللامحجوب يسمى في اليوناني το αληθες، واللامحجوبية تسمى في اليوناني αληθεια. نحن نترجم هذا [اللفظ] منذ أمد بعيد بواسطة veritas وWahrheit. إنّ ''حقيقة'' تحديد الماهية هي، متى فكّر فيها في اليوناني، **لامحجوبية** مائية الموجود. لكنّ لامحجوبية، منظورية الموجود هي [بالمعنى] الأفلاطوني الـ ιδεα.

إنّ الموجود في موجوديته (ουσια) هو، على نحو مختصر وأصيل، لامحجوبية الموجود ذاته. [..] ومن أجل أنّ الموجود، متى جُرّب على نحو يوناني، يوجد بما هو كذلك بوصفه φυσις، بوصفه **تفتّحا** (*Aufgang*)، فإنّ الـ αληθεια، اللامحجوبية إنما تنتمي إلى الموجود بما هو كذلك. وإنّه لذلك ينبغي أن يكون **إدراك** (das Erfassen) الموجود بما هو كذلك **رفعا للحجب** (ein *Entbergen*) (نزع المحجوبية)."

34 - يقول هيدغر (1938/1937: 98-99): "إنّ أساس السَداد (ομοιωσις) إنما هو الـ αληθεια، لامحجوبية الموجود. ماذا يعني الآن هذا - α - ληθεια، لامحجوبية الموجود؟ لاشيء آخر على ذلك سوى أنّ الموجود ذاته بما هو

ذلك مقام ينبّه هيدغر إلى أنّه لا اللفظ اللاتيني veritas ولا اللفظ الألماني Wahrheit بقادر على استيفائه (ص98)، وذلك فليس من طريق إلى استيضاحه غير السؤال الفلسفي. - إنّ المقام الأصلي للسؤال عن ماهية الحقيقة هو "انفتاح" (die Offenheit) الموجود للبصر به، من حيث أنّه العبارة الموجبة لتخريج معنى "اللامحجوبية" (ص98). إنّ رهان الفلسفة35 هو استعادة ذلك النحو من "انفتاح الموجود" الذي تشوّف إليه الإغريق من خلال معنى الـ αληθεια، لكنّ اللغة اللاتينية بترجمة αληθεια بلفظة veritas قد حالت دون الإبصار به، بحيث هي "دمّرت كلّ صدى (Anklang) للماهية الأصلية للحقيقة بوصفها αληθεια، صدى هو أيضا قد قُمِع تماما بواسطة اللفظ الألماني Wahrheit [..] إنّ ما تنظّره الإغريق وجرّبوه من قبلُ، لم يعد ذا صلاحية، [بل] هو قد طُمِر" (ص100). وهو أمر يتساوى فيه نيتشه مع توما الإكويني (ص102).

و لكن حذار من أن نعتقد في أنّ الغرض هو مجرّد "ترجمة لفظية" بحيث أنّ الخدمة الكبيرة التي قدمها كتاب الوجود والزمان هي إعادة المعنى الحرفي اليوناني في لفظة αληθεια إلى العمل؛ إنّ الأمر يدعونا إلى تغيير أكثر خطورة من تبديل الألفاظ (ص101). إنّ الأمر يتعلق بتغيير طريقتنا السائدة في كتابة تاريخ الحقيقة. فنحن نأخذ كالمعلوم بنفسه أن نطبّق فهمنا للحقيقة بوصفها سَدادا في القول على معنى الحقيقة لدى الإغريق، والحال أنّهم لا يرون في الحقيقة إلا نمطا من اللااحتجاب (ص100).

علينا أن نحمي أنفسنا من هذا "القلب للأمور" (Verkehrung) الذي جعلنا نحاول أن نفهم "المفكرين الأوائل للإغريق" من خلال هذا التعيين المتأخّر للحقيقة بوصفها سَدادا في القول، فنحكم عليهم بأنّهم "كانوا ما يزالون ينقصهم التعبير وعاجزين عن إدراك ماهية الحقيقة و''مشكل'' المعرفة والحكم [المنطقي] على نحو كاف"؛ ربّ طريقة تجعل "الولوج إلى الماهية الأصلية للحقيقة مسدودا" (ص101).لذلك فإنّ الأمر الفلسفي العام هنا هو حسب هيدغر "ضرورة السؤال عن ماهية الحقيقة انطلاقا من بدء تاريخ الحقيقة" (ص108 وما بعدها)، وليس من نهايته.

4.2 - الماهية والبدء:

إنّ نتيجة مزدوجة بلغ إليها هيدغر من جملة الاستشكالات السابقة: من جهة، أنّ الماهية الأصلية للحقيقة هي ما يسميه "الانفتاح" (die Offenheit)36؛ ولكن من جهة أخرى، أنّ تاريخ الحقيقة الغربي في جملته إنما "يتحرّك تماما ضمن تصوّر الحقيقة بوصفها سَدادا (Richtigkeit)"(ص117) وذلك على أساس "سوء معرفة (Verkennung) لماهيتها" و"نسيان (Vergessen) للمفهوم البدئي (anfänglichen) للحقيقة" (ص106).

- ولكن لأنّ انحراف الحقيقة من معناها الأصلي (قابلية الموجود للانفتاح Offenbarkeit des Seienden، اللامحجوبية) إلى دلالتها المتداولة (السَداد في القول، مماثلة Angleichung والتمثيل مع الموجود (ص108)) هو حدث نظري يمكن أن نؤرّخ له (انتقال الفكر اليوناني إلى الفكر الروماني والمسيحي ومن ثم الحديث) (ص105)، - فإنّ "الخطوة القادمة" (ص107) لا يمكن أن تكون إلا تدخّلا

كذلك ليس مغطى وليس مغلقا، ومن ثم **مفتوحا** (*offen*). إنّ انفتاح الموجود يتأكد بوصفه أساس إمكانية السَداد. [..] وإنّه ينكشف الآن أنّ الإغريق قد عرفوا بعدُ انفتاح الموجود هذا، بل أنّهم نهضوا بدعوى الـαληθεια ، لامحجوبية الموجود، بوصفها **الماهية الأصيلة** للحقيقي."

35 - عن هذا الانتقال من المعنى "الميتافيزيقي" للـ"حقيقة" بوصفه "سَدادا" إلى دلالتها "الوجودية/التاريخانية "بوصفها αληθεια"، را: Maly 1990: 27 وبخاصة ص 35.

36 - يقول هيدغر (1938/1937: 105):" هل أنّ αληθεια عند الإغريق شيئ آخر غير ما نسميه نحن الانفتاح؟"
«Was ist die αληθεια der Griechen anderes als das, was wir die Offenheit nennen?»

- عن دلالة مصطلح "الانفتاح"، وخاصة التدرّج في تكشيفه من "انفتاح الموجود" (die Offenheit des Seienden) إلى "الانفتاح نفسه" (die Offenheit selbst)، را: Maly 1990: 38-40.

مستحدثا في تاريخ الحقيقة، وذلك يعني لدى هيدغر إعادة تخريج جذرية لمعنى "زمان" الحقيقة في أفق الثقافة "الغربية".

علينا أن نحترز من أنْ لا نرى في مساءلة هيدغر لماهية الحقيقة سوى "نقد" (Kritik) للتصوّر التقليدي لها، فالأمر يتعلق بخطة أكثر خطورة: إنّ الأمر يتعلّق بما يسميه هيدغر "تغيير اتّجاه (das Einschwenken in den Anfang der Geschichte der Wahrheit) تفكيرنا وتسآلنا عن الحقيقة نحو بدء تاريخ الحقيقة)، الذي مازلنا نحن (wir) اليوم نقف فيه" (ص108). إنّ الخطر لا يخصّ "صناعة" تاريخ الفلسفة بل بما نحن "أبناء اليوم" (Heutigen) و"الغرب" (das Abendland) في جملته لا فرد أو شعب أو أمة بعينها (ص109).

و لذلك فالمطلوب ليس استرداد "خسارة" صناعية بل الإقرار بأنّ "اللاخسران والحفاظ (die Bewahrung) على الماهية الأصلية للحقيقية (للـ αληθεια) إنما هو ضرورة، وأنّه ينبغي علينا من ثمّ أن نستردّ المخسور" (ص109).

و لكن كيف تستطيع "نحن" ما أن تستردّ "المخسور" نعني أن تسترد "الماضي" الذي لا يعود؟- علينا ألا نقرأ هذا التوجّه في السؤال على أنّه توجّه "حنيني"، بل بوصفه نمطا من "المسؤولية" (بمعناها الحرفي أي احتراف السؤال سلوكا) الجذرية التي يصرّفها الفيلسوف إزاء عصره.

كيف نفهم هذا التوجّه في طرح مسألة الحقيقة؟ - ينبّه هيدغر37 إلى أنّ أفق بحثه لا هو "تاريخاوية" (Historismus) يحرّكها "الالتصاق بالماضي"، ولا هو "رومانسية (Romantik) مستترة" ولا هو "ميول ''إنسانوية'' (humanistischen) إلى الإغريق" (ص109). وهو على بيّنة من أنّ مقصده قد يظهر للمعاصرين في مظهر "هروب خارج الضرورة المحرجة لنا وعمى (eine Blindheit) بإزاء الحاضر وفرار من المستقبل" (ص110)38.

إنّ المشكل الأساس هو: كيف نعيد كتابة تاريخ الحقيقة في ضوء تغيير اتّجاه تفكيرنا نحو البدء الأصلي لماهية الحقيقة بوصفها انفتاح الموجود وليس السّداد في القول؟ لكنّ الإجابة عن هكذا سؤال تقتضي اختراع معنى جديد تماما لمفهوم "البدء" في الفلسفة بعامة. وإنّ ذلك هو ما أقدم عليه هيدغر بحرص بالغ.

إنّ طرافة هيدغر39 هو كونه قد جعل السؤال عن البدء شرط ضرورة مسألة الحقيقة. كيف يبرّر هذا الموقف؟ – إنّ الأمر يتعلق بمفارقة: أنّه برغم مرور ألفي عام من الزمان الطبيعي على بدء تاريخ الحقيقة "الغربي"، "نحن لم نأت إلى بدء هذا التاريخ بعدُ"، وذلك "لأنّنا نحن أيضا لا نوجد بعدُ لدن التاريخ ونحن نسقط (verfallen) دوما مرة أخرى ودوما من جديد في الفحص التأريخي" (ص111). إنّ البدء المبحوث عنه لا يمكن أن يُعرف من خلال علم التأريخ، لأنّه لا يحدث في الزمان الطبيعي. وذلك أنّ اكتشاف الإغريق في لحظتهم "البدئية" لمعنى الحقيقة بوصفها αληθεια، ثم كونهم لم يأتوا

---

37 - يقول هيدغر (1937/1938: 109): "نحن لا نريد على ذلك – ولا يمكننا أيضا – أن نعيد التاريخ إلى الوراء، بل ينبغي علينا أن نفكر وأن نعمل انطلاقا من الضرورة الآنية وذلك يعني **المقبلة التي تخصّنا**. إذ **نحن**– ليس الفرد أيّا كان ولا المجموعات مهما كانت أيضا، وليس الشعوب والأمم والدول الفردية لذاتها، بل الغرب، بواسطة الصدمات (الحرب العالمية، الثورات العالمية)، بواسطة هذا الذي عنه كانت تلك [الحروب والثورات] استتباعات تاريخانية فحسب، إنما قد **اصطدم** بالسؤال عمّا إذا كان ما يزال يقف ضمن الحقيقة، بلى عمّا إذا كان ما يزال يريد وما يزال يستطيع أن يريد الحقيقة بعامة."

38 - أليست هذه التهم، وبخاصة مسألة "العمى" السياسي، هي عينها التي وجّهها المعاصرون لهيدغر 1933 أو هيدغر "النازي"؟ فقد يمكن قراءتها على أنّها **استباق فلسفي للإجابة عن سؤال بيوغرافي** سوف يصبح بعد الحرب محورا خطيرا للتعامل مع فلسفة هيدغر في جملتها. قا: 1937/1938: 53.

39 - يقول (1937/1938: 110): "بيد أنّه علينا [..] أن نتمعّن في ما قلناه وربما لأول وهلة زعمناه فقط عن البدء (*Anfang*) الذي من شأن تاريخ الفكر الغربي: أنّ البدء قد يكون هذا الذي هو **متصوَّر سلفا في المستقبل على نحو غير مبسوط في عظمته** [الخاصة]، أنّ **العودة إلى البدء** إنما قد يمكن أن تكون طبقا لذلك قفزا، بلى **القفز** الأصيل **في المستقبل**، وبلا ريب فقط تحت شرط واحد هو **أن نبدأ فعلا بالبدء** (*Wirklich mit dem Anfang anfangen.*)".

إلى تصوّر الحقيقة بوصفها سَدادا في القول إلاّ في وقت جدّ متأخّر عند "نهاية فلسفتهم الكبرى – في تفكير أفلاطون وتعاليم أرسطو-" (ص111)، - هو حدث ينتمي إلى تاريخ ماهية الحقيقة وليس إلى الزمان الطبيعي. وعلى الرغم من أنّ أهمية المعرفة التأريخية "لا جدال فيها" (unbestreitbar) فإنّ التمعّن التاريخي الذي لا يصدر إلاّ من خلال "التسآل الخاص" (ص111)، هو وحده الكفيل بالاضطلاع بمشكل البدء من أجل "صيانة" الماهية الأصلية للحقيقة.

هل يتعلّق الأمر بمجرّد استعادة صناعية للحظة الإغريقية؟ – ينبّه هيدغر إلى أنّ الإغريق لئن "جرّبوا" معنى الحقيقة بوصفها αληθεια فهم لم يخوضوا مساءلة جذرية لماهيتها: "إنّ αληθεια قد بقيت بالنسبة لهم ما لا يُسأل عنه (das Fraglose)" (ص112) من فرط بداهته. إنّ "هذه الحادثة" (dieses Geschehnis) من حيث هي منبت بدء تاريخ الحقيقة قد ظلّت أمرا "مطمورا" يجدر بنا أن نحرره (ص112). ولكن لئن كان معنى الحقيقة بوصفها αληθεια لم يُطمر تحت وقع تصوّر الحقيقة بوصفها سَدادا في القول إلاّ لأنّ "ماهية الـ αληθεια لم تكن مبسوطة على نحو أصلي كفاية ولم تكن ضمن انبساطها متأسّسة بقوة كفاية"، فإنّ الأخطر من ذلك هو أنّ "طَمْر الماهية البدئية للحقيقة بوصفها لامحجوبية ليس الماضي في شيء بل هو حاضر للتو وفاعل" في فهمنا السائد للحقيقة40، وإن كان "يعبر الفضاء الزماني لآلاف السنين" وعلى نحو "جدُّ صامت" (ص113). تلك هي الأمارة المتوعّرة لمصطلح "تاريخانية الوجود" لدى هيدغر الثاني من جهة ما هي ثمرة المنعرج خارج أفق الانطولوجيا الأساسية حيث تعمل "تاريخية41 الدازين" 42.

التمعّن التاريخاني (وليس التأريخي) هو أن نتراجع إلى "بدء التمعّن الغربي في الحقيقة" بوصفه" ما حدث بدئياً وما يزال يحدث" (ص113). إنّ وجه الطرافة في خطة هيدغر هو هذا الربط غير المسبوق بين "البدء" و"المستقبل" في فهم ماهية الحقيقة: إنّه يفترض أنّنا لا نستطيع "أن نكون مستقبليين" (zukünftig zu sein) من دون أن نفلح في وضع أنفسنا في "الوضع الذي يمكن من أن نبدأ بالبدء"(ص114). إنّ البدء هو ما "جرّبه" الإغريق و"زعموه"، لكنّهم "لم يسائلوه"، و"لم يؤسسوه"، ليس لنقص في التهم أو عجز عن السؤال، بل لأنّ ذلك هو عظمتهم (ص114-115). لكنّ غرض التمعّن التاريخي ليس "تفسير الماضي" بل تهيئة مقام لـ"نحن" التي تخصّنا: "كيف نقف نحن (wir) نحو الحقيقة وضمن الحقيقة؟" (ص115). "نحن" مشحونة هنا بمعنى "المستقبل": فما هو حاسم في البدء الإغريقي هو كونه "يقف بالنسبة لنا (für uns) دوما ومرة أخرى أمامنا (uns vor)" (ص115). إنّ وجه الطرافة هنا هو أنّ هيدغر قد استعاض عن مفهوم "الماضي" بمفهوم "البدء" معلنا أطروحة رشيقة: "الماضي لاشيء، البدء كلّ شيء" (ص123).

إنّ تجريب الإغريق لمعنى الحقيقة بوصفها لا محجوبية لئن كان لا يمكن الظفر به بواسطة "التعريفات" النظرية لمفهوم الحقيقة، فهو شرط إمكان أي فهم أصيل "للحدوث الأصلي لبداية التاريخ الغربي": إنّ معنى "تاريخ الغرب" (die Geschichte des Abendlandes) رهين الإبصار بحادثة الأليثيا لدى الإغريق (ص115). ولكن إلى أيّ مدى نتوفر على هذا النحو من الإبصار؟ - يلجأ هيدغر الثاني إلى مجاز كان هيدغر الأوّل قد اعتمد عليه في تخريج الدازين اليومي، هو مجاز "السقوط" (der Abfall): إنّ "النهاية (das Ende) التي نقف فيها اليومَ ليست شيئا آخر غير السقوط عن ذلك البدء" (ص115). لكنّ غرض الفلسفة ليس أن تستعيد زمان الإغريق بل أن تُعدّ إلى "بدء آخر": فإنّ"

40 - يقول هيدغر (1937/1938: 113): "إنّ حادثة طمْر الـαληθεια البدئية هذه ما تزال توجد وتحدث في كل مكان حيث تكون الحقيقة بوصفها سَدادا ذات صلاحية."

« Jenes Geschehnis der Verschüttung der anfänglichen αληθεια ist noch und geschieht überall, wo die Wahrheit als Richtigkeit in Geltung ist.»

41 - "تاريخي" و"تاريخاني" لفظان يقابلان العبارة الألمانية geschichtlich: لكن "تاريخي" يقابل geschichtlich في سجل الانطولوجيا الأساسية أي لدى هيدغر الأول، وفي معنى "كيانوي"؛ في حين أنّ تاريخاني يقابل geschichtlich في نطاق تاريخ الوجود أي لدى هيدغر الثاني، وفي معنى "طوبولوجي".

42 - را: von Herrmann 1990: 321.

الإشراف على(das Über-wachsen) البدء لا يحدث إلا ضمن بدء آخر (in einem anderen Anfang)" (ص116). "الإشراف" على البدء هو في حروف اللفظة الألمانية "النبْت ما وراء" البدء، وما ينبت ما وراء البدء الأول هو البدء الآخر. إنّ المطلوب هو استبصار "ما لم يحدث" (das Nichtgeschene) لأنه ضمن "حدوث ما هو ماهوي" يكون ما لم يحدث أكثر ماهوية مما حدث (ص123).

5.2 - البدء الأول وماهية "اللوغوس": من "العقل" (die Vernunft) إلى "التلقي" (das Vernehmen) الأصلي للموجود أو "الاندهاش" (ϑαυμαζειν) من وجود الموجود بوصفه المقام الأساسي لل"الفكر البدئي".

إنّ "إتمام" (die Vollendung) السؤال عن ماهية الموجود قد عيّن للإغريق مهمة خاصة هي ما يسميه هيدغر "معاناة البدء الأول" (das Aushalten des ersten Anfangs) (ص136). وإنّ طريقة الإغريق في الإجابة عن السؤال الهادي "ما هو الموجود؟" أي "الاعتراف (Anerkenntnis) بالموجود بما هو كذلك في موجوديته" (ص138)، قد اقترنت من الداخل بطريقة معيّنة في تعيين ماهية الإنسان بواسطة "اللوغوس" خرّجها هيدغر تخريجا طريفا.

إنّ ما يعنيه تعيين ماهية الإنسان بواسطة "اللوغوس" (λογος) لدى الإغريق هو مختلف تماما عمّا يعنيه المعاصرون بعبارة "الحيوان العاقل" (das vernünftige Lebewesen). إنّ بين "اللوغوس" اليوناني الأصلي و"العقل" (Vernunft ،ratio) الحديث فرقا حادا لابدّ من إيضاحه43. فاليوناني حين يسأل عن الموجود لا يريد أن يعرفه بوصفه "موضوعا" أنشأه إنشاء، بالمعنى الكانطي، بل هو قد "اعترف بالموجود بما هو كذلك" بوصفه "φυσις" أي كائنا ينمو ويتفتّح. "الاعتراف" (Anerkenntnis) هو ضرب من "المعاناة" (das Aushalten) لحقيقة الموجود في معنى الأليثيا.الاعتراف معاناة لمعنى ما لا يحتجب، وليس استيلاء "مقوليا" على الموضوع "القائم" بواسطة موضوعيته، من فرط نسيان راسخ للاختلاف بين الموجود والوجود نفسه44.

إنّ طرافة إثارة هيدغر الثاني 45 لمشكل الدلالة الأصلية للفظة λογος في اليوناني، في درس 1938/1937، تكمن في محاولته تخريج جامع لمركّب اصطلاحي لم يعد يعوّل على الدور الكيانوي لـ"أفق الفهم" الخاص بالدازين، والذي انبنى عليه السؤال عن الوجود في نطاق الانطولوجيا الأساسية، - بل يتّخذ من بنية الـ αληϑεια (اللامحجوبية) محورا لتخريج معنى "الموجود" بوصفه φυσις (بوصفه "كونا" بالمعنى الأصلي في العربية حيث يعني "الحدوث" والتولّد) وبسط معنى الـ λογος بوصفه " تلقيا" (ein Vernehmen)46 و"حفظا" (ein Bewahren) للموجود في موجوديته47.

---

43 - را: 1936/1935:ت.ف.ص 75-76.

44 - عن مساءلة التعيين الميتافيزيقي للإنسان "حيوانا عاقلا" بوصفه تعيينا قام على نسيان الاختلاف الانطولوجي، را: Ben Ahmed 1989: 248.

45 - را: Pöggeler 1959: 306-307.

46 - نحن نعتمد في تخريج معنى das Vernehmen على جهة معنى "التلقي"، على هيدغر 1952ب: ت.ف.ص 165. وعلى Schürmann 1982، ص 218-221، وخاصة ص 272.

47 - يقول هيدغر (1938/1937: 139): "إذ ماذا يستوجب الاعتراف بالموجود بما هو كذلك ضمن الطابع الأساسي للـ φυσις وαληϑεια الذي من شأنه؟ لاشيء أقلّ من **الموقف الأساسي للاحتمال البسيط للموجود في موجوديته**، وبالتالي ضمن **الواحد** الذي يعيّن الموجود بما هو كذلك.بذلك توجّب انطلاقا من هذا الوضع الأساسي للإنسان إزاء الموجود بما هو كذلك أن تتعيّن في نفس الوقت **ماهية الإنسان** بوصفه ذلك الموجود الذي في وسط الموجود يترك هذا الأخير في جملته يأتي قبالته، من أجل أن يتلقاه (vernehmen) وأن يحفظه (bewahren) في دوامه ومشهوديته وهيئته وحدوده، في لامحجوبيته. لذلك قد تعيّن الإنسان، في وحدة مع بدء الفكر هذا ذاته، [بوصفه] هذا الموجود الذي يملك خصوصيته في أن يكون **متلقي الموجود بما هو كذلك** (der *vernehmende des Seienden als solchen*).

هذا التلقي (dieses Vernehmen) يسمى باليوناني νοειν - νους وهذا الضمّ والجمع الأصلي للموجود، الذي انطلاقا منه يوجد ما هو في الواحد، εν، من قبلُ، يسمى باليوناني λεγειν، قرأ 47(zusammenlesen)، وλογος. إنّ هذا التلقي هو بعين الضدّ من مجرّد احتمال شاقّ فحسب، إنه على الأرجح النهوض والتوقف الدائم في المشهودية، التي من خلالها تحديدا **يُعاد** الموجود ذاته **إلى ذات نفسه**. إنّ التلقي، νοειν، إنما هو ترك الـ φυσις يسود، أو، كما نقول أيضا،

إنـه ضمن هذا المركب الأصلي (لامحجوبية/كون/تلقّ48/حفظ) إنما أتى اليونان إلى اختراع ماهية الإنسان بوصفه الموجود الذي يقف "في وسط الموجود" من أجل أن "يترك الموجود يوجد قبالته"، وبكلمة واحدة "من أجل أن يتلقاه وأن يحفظه" في لامحجوبيته. الإنسان موجود قادر على اللوغوس إنما يعني في أصله "هذا الموجود الذي يملك خصوصيته في أن يكون متلقي الموجود بما هو كذلك (der vernehmende des Seienden als solchen)" (ص139).

هنا يبلغ هيدغر الثاني إلى تخريج مستحدث لمعنى الـλογος ومن ثمّ لمعنى "العقل" كما هو مبذول في اللفظة الألمانية die Vernunft. فإذا كان هيدغر الأول قد "نقض" المعاني التقليدية للوغوس بوصفه "عقلا وحكما وتصورا وحدّا وعلة وإضافة"، بإشارة معناه الأصلي بوصفه "δηλουν" ("إجلاء offenbar machen ما عنه في الكلام يكون ''الكلام''') و"αποφανσις" (جعل الشيء مُبصَرا ein Sehenlassen بالإبانة عنه) لما هو "محجوب" (verborgen) حتى ينكشف في الـ αληθεια (اللامحجوبية) التي تخصّه، فهو لم يقف من حيث الأساس إلاّ على الدلالة "البصرية" للوغوس (1926أ: 32-33). إنّ دلالة أخرى قد تشوّف إليها سنة 1926 لكنّه لم يفرغ إليها بما هي كذلك، ألا وهي فهم اللوغوس بوصفه "تلقيا للموجود" (Vernehmenlassen des Seienden)49، وتخريج الـ λογος بوصفه "يمكن أن يعني Vernunft" (1926أ: 34). علينا أن نلحظ أنّ هيدغر يرسم Vernunft بأحرف مائلة، أي هو لا يقصد المعنى السائد (المنطقي) للعقل، بل اللوغوس بوصفه "تلقيا" (Vernehmen)50 للموجود، وليس "حكما" منطقيا عليه.

إنّ تلك الوظيفة الأخرى للوغوس بوصفه "تلقيا" هي الوظيفة الطوبولوجية51 التي انكبّ على تخريجها هيدغر الثاني52. أمّا الجديد لديه، فهو معاضدة الوظيفة "الكشفية" (البصرية) للوغوس بوظيفة أخرى لا تقلّ خطورة عنها، ألا وهي الوظيفة "الطوبيقية"53: إنّ λεγειν لم يعد يعني "الإبانة" (αποφαινεσθαι) فقط، بل صار يدل أيضا على معنى " جمع" (Sammeln)54 و"ضمّ البعض إلى البعض" (Zusammennehmen) و"قرأ"55 (zusammenlesen). اللوغوس هو "جمع أصلي

تحديدا **يُعاد** الموجود ذاته **إلى ذات نفسه**. إنّ التلقي، νοειν، إنما هو ترك الـ φυσις يسود، أو، كما نقول أيضا، ترك الموجود يوجد في ما هو موجود فيه. إنّ الإنسان هو متلقي الموجود، الحافظ لموجوديته، وذلك يعني لحقيقته. إنّ ضمّ الموجود وجمعه في الواحد، الذي هو هو – الموجود -، الـ λογος، إنما هو ليس لـمًّا متأخرا لشتات الموجود الفردي، بل التجميع الأصلي المتصوَّر سلفا لكلّ [موجود] ملاقٍ للواحد، حتى يكون موجودا، من خلاله عندئذ يصبح الموجود الفردي بما هو كذلك بادئ ذي بدء قابلا للإبصار."

48 - علينا أن نأخذ لفظة "التلقي" في العربية القرآنية، من قبيل "فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه" البقرة 37؛ وكذلك قا: النور 15، الأنبياء 103، ق 17. التلقي يفترض انفصالا طوبيقيا ومقذوفية وحفظا للعهد معا. قا: "مرج البحرين يلتقيان، بينهما برزخ لا يبغيان" (الرحمان، 19).

49 - هنا نعثر في ترجمة فيزان على ملامح الصعوبة التي تكتنف العبارة الألمانية "Vernehmenlassen" فهو ينقلها هكذا: "*donner accueil* à l'étant dans la perception": إنّ فيزان لم يستطع أن يهمل معنى "الإدراك" (الحسي) (perception ،Vernehmen)، والحال أنّ مطلوب هيدغر في الفقرة 7 من كتاب 1927 ليس ردّ اللوغوس إلى الإحساس (αισθησις) بل بيان كيف أنّ اللوغوس ليس هنا "الموضع الأول للحقيقة"، مادام الإحساس هو أيضا "حقيقي" (αληθες) على نحو أصلي، أي يفي بدلالة "الكشف" (entdecken) عن الموجود في لامحجوبيته، مثلا "البصر يكشف عن الألوان والأذن تكشف عن الأصوات". Vernehmenlassen يعني تحديدا "donner accueil" فحسب لأنّ الأمر لا يتعلق بمشكل "الإدراك" الحسي أصلا، وذلك في معنى الاستقبال بواسطة الأذن أي "التلقي" من حيث هو إصغاء لصوت الوجود، أي ترك الموجود يأتي في مقامه الخاص.

50 - قا: Emad 1992: 73-74.

51 - عن المعنى "الطوبولوجي" للوغوس لدى هيدغر الثاني، را: Schürmann 1982: 212-216.

52 - ربّ تخريج قد يبدو خطوة عملاقة خارج أفق "مركزية اللوغوس" (logocentrisme) التي يتهمه بها دريدا. را: Bernasconi 1978: 172.

53 - قا: Pöggeler 1959: 306.

54 - قا: Emad 1992: 72، 74.

55 - قرأ في العربية تعني أصلا: جمع الشيء وضمّ بعضه إلى بعض. وهو معنى zusammenlesen في الألماني.

للموجود" تحت "وحدته التي له من قبلُ" (1937/1938: 139). البُعد الطوبيقي هنا يتمثل في "التوقف الدائم في المشهودية، التي من خلالها تحديدا يُعاد الموجود ذاته إلى ذات نفسه" (نفسه). إنّ هيدغر لم يعد يركز على الدلالة البصرية للامحجوبية الموجود، كما في الفقرة 7 من كتاب 1927، بل صار يشتغل أساسا على "الإقامة" (das Stehenlassen) ضمن "مشهودية" (Anwesenheit) الموجود حتى يأتي إلى لقائنا، حتى يمكن أن "نتلقاه" 56. وهكذا بدلا من إخضاع الموجود إلى "نور" اللوغوس الأبوفنطيقي، كما لدى هيدغر الأول، تكمن وظيفة "التلقي" (das Vernehmen)، - من حيث هو الدلالة الطوبيقية الثاوية في الـ νοειν 57اليوناني (أي "الإدراك" المستقرئ/الجامع لملامح الموجود)، - في "ترك الـ φυσις يسود، أو، كما نقول أيضا، ترك الموجود يوجد في ما هو موجود فيه" (نفسه). ربّ تخريج يؤدي إلى إدخال تعديل جوهري على التعريف اليوناني للإنسان بوصفه "حيوانا ناطقا": إنّ التأويل الهيدغري هو أنّ "الإنسان هو متلقي الموجود، الحافظ لموجوديته، وذلك يعني لحقيقته" (نفسه). إنّ اللوغوس هو "تلقٍّ" و"حفظ" للموجود في لامحجوبيته، وذلك يعني في "مشهوديته" أي في "انفتاحه". إنّ بذلك فقط يصبح الموجود "قابلا للإبصار" (sichtbar) (نفسه)، ولكن ليس بفعل دور (متعال) للدازين (كأنه ''ذات'') بل بوصفه "ترك الوجود يوجد" (Sein-lassen)58، فسح المجال (وهي عبارة طوبولوجية طريفة) أمام وجود الموجود.

إنّ ما فعله هيدغر الثاني هو تجذير اتجاه في البحث (البُعد الطوبيقي) كان برنامج تحليلية الدازين تمنع عنه (بسبب البُعد البصري). إنّ هيدغر الأول قد اشتغل على تأويل لماهية الإنسان اتّخذ من معنى معيّن للوغوس قوامه؛ ربّ اشتغال كان مقاومة جوهرية لبراديغم الوعي الحديث بواسطة تجذير هرمينوطيقي لمعنى اللوغوس الذي يعتمده الدازين اليومي في فهم وجوده، وذلك بإثارة وظيفته البصرية الأصلية التي وجدها ثاوية في الدلالات المطمورة لمصطلحات يونانية أساسية مثل αληθεια وαποφανσις وφαινομενον وνοειν. أمّا هيدغر الثاني فإنّ غرضه هو تجذير تلك الوظيفة البصرية للوغوس اليومي بواسطة اشتغال طوبيقي على ماهية الإنسان في نطاق "المنعرج" من السؤال عن ماهية الحقيقة إلى السؤال عن حقيقة الماهية.

هذا الاشتغال الطوبيقي للوغوس59 مكّن هيدغر من افتراض وجود "تحوّل من القدر الماهوي البدئي للإنسان لأنْ يكون متلقيا للموجود، إلى التعيين الماهوي للإنسان بوصفه حيوانا عاقلا" (ص140). من "المتلقي للموجود" (Vernehmer des Seienden) تحوّل الإنسان إلى "الكائن الحي العاقل" (das vernünftige Lebewesen ،animal rationale). أمّا في مستوى اللوغوس فالتحوّل تمّ من "التلقي" (Vernehmung) و"الاستجماع" (Versammlung)، إلى معنى الـ ratio الروماني-اللاتيني من حيث هو في سرّه مفعول تاريخاني للفهم المسيحي-اليهودي للـ"إله" بوصفه "لوغوس"60.

إنّ وجه الطرافة هنا هو افتراض هيدغر الثاني61 بأنّ الفهم المتداول للإنسان بوصفه "حيوانا عاقلا" ليس "معلوما بنفسه" (selbstverständlich) إلى الحد الذي نظنه، بل هو قد قام على "تحوّل"

---

56 - را: Couloubaritsis 1986: 265، حيث يخرّج معنى legein بوصفه نحوا من "القطف"، قطف الوجود.

57 - Schürmann 1982: 218. - يحيل شورمان هنا على: 1952ب: ت.ف.ص 165.

58 - عن معنى "Sein-lassen" را: Haar 1975: 459-461. كذلك: Grondin 1988: 394، حيث يبسط دلالة Gelassenheit (را: مقالة 1955) بوصفها المعقول "الإتيقي" لترك الموجود يوجد في تناهيه.

59 - Schürmann 1982: 266.

60 - Souche-Dagues 1999: 24 و38.

61 -يقول هيدغر (1937/1938: 140): "إنّ الإنسان هو ذلك ''الحيوان'' الذي يملك خاصته في أن يتلقي (vernehmen) الموجود، والذي ملكته الأساسية هي السماع والاستجماع، νους وλογος، المنقول رومانيا-لاتينيا إلى ratio. Homo est animal rationale. نحن تعوّدنا من دهرنا أن نترجم – الإنسان هو الكائن الحي العاقل. إنّ هذا هو تصوّر الإنسان الذي ما يزال ذا صلاحية إلى اليوم، إلى اليوم نحن نحدّق من جهة هذا الازدواج في الإنسان. نحن نأخذه مرة بوصفه حيوانا، [على نحو] ''بيولوجي''، ونحن نستشهد على عقله (seine Vernunft) ومعقوليته (Vernünftigkeit) ونجعل العقل، و''المنطق''، مقياسا لفعله. نحن نعتبر الإنسان '' عرقيا'' (rassisch)، ونحن نشترط أن تكون سياسته ''عقلية ومنطقية''. إنّ الإنسان هو الحيوان العاقل."

(eine Wandlung) مـن فهـم "بـدئي" (anfänglich) لماهيـة الإنسـان بوصـفه "المتلقـي والحـافظ للموجـود" (Vernehmer und Bewahrer des Seienden) (ص141)، إلى فهم "تراثي" صـار كالنقاب الذي يحجب ذلك العنصر البدئي. إنّ المطلوب الطوبيقي هو إقامة هذا السؤال: "كم يبعد (wie weit entfernt) هذا الكائن الحي العاقل وفهمُ ماهيته عن المقام البدئي، الذي طُرح للإنسان في بدء الفكر على نحو مفكّر؟" (ص140). إنّ التصوّر السائد لماهية الإنسان ليس "خاطئا" بل هو "بعيد" عن "التعيين البدئي للإنسان" (die anfängliche Bestimmung des Menschen).

هذا البُعد عن البدء هو ما يجدر بالفلسفة أن ترفعه. ذلك يعني أن تبيّن بأيّ وجه "تحوّل التلقي إلى عقل (das Vernehmen wurde zur Vernunft)62 وهذا [الأخير] إلى ملكة للنفس، التي هي تابعة للبدن" (ص140).

هنا نحن نعثر على نقد هيدغري طريف للـ"العقل الحاسب" (die rechnende Vernunft) لئن كان على قرابة لافتة للنظر مع إشكالية مدرسة فرنكوفورت فهو أكثر منها ماهوية مادام يقصد إلى تخريج جديد لتاريخ ماهية الحقيقة انطلاقا من عنصرها البدئي (ص141). - إنّ طرافة هذا النقد "البدئي" لهيئة العقل63 في عصر التقنية، للعقل بوصفه "آلية" (Machenschaft)64، هو كونه يتمّ تحت قلم هيدغر الثاني الذي خيّم على فهمنا له مشكلان عويصان لا مخرج منهما إلا بعد وكد شديد: نازيته وصوفيته في آن واحد!. "النازية" أي تدبير ماهية الإنسان بوصفه "عرقا"، هو الطور الأقصى من "آلية العقل الحاسب"65، و"الصوفية" بوصفها التلفت الجذري نحو العنصر "البدئي" لتاريخ ماهية العقل بوصفه "تلقي الموجود والحفظ عليه". لنقل كأنّ هيدغر الثاني يسعى إلى مقاومة "نازيته" بـ"صوفيته". إنّه يقاوم تصوّر الحقيقة بوصفها سَدادا، من جهة أنّ "السَداد" (die Richtigkeit) مفهوم يجد أساسه في ظاهرة "الآلية" (die Machenschaft) (ص149)؛ كذلك هو يقاوم تصوّر الإنسان بوصفه عقلا، من أجل أنّ "المعيش" الحديث ليس سوى صيغة ممّا أرساه ديكارت من خلال "يقين الأنا" (die Ichgewiβheit) (ص149). ربّ مقاومة هي أبعد ما تكون عن رفض "عامي" لعصر التقنية، مادام هيدغر يؤسس ذلك على تأويل متماسك كفاية عن دلالة "العلم الحديث" و"التقنية" التي صارت ترجمته التاريخانية66.

---

62 - Schürmann 1982: 221.

63 - يقول هيدغر (1937/1938: 141-142): "إنّ العقل (Die Vernunft) يضطلع بنفسه بتخطيط العالم وإعداده وإيالته (Machen). إنّ الموجود لم يعد بالمعنى اليوناني، بل الـ''الطبيعة''، φυσις بمعنى ما هو مستولى عليه ضمن إدراك حسابي مخطط له مسبقا وما هو موضوع في سلسلة الاحتياطات الحسابية. إنّ العقل أصبح الآن عقليا أكثر فأكثر دائما، وكل الموجود [أصبح] آليته (Machenschaft)، هذا اللفظ مفهوم بالمعنى الماهوي وليس التحقيري. إنّ الإنسان قد أصبح أكثر حذقا وأكثر كياسة، لكنه في نفس الوقت أكثر عامية وأشدّ صغارا. إنّ الفرص والإمكانات التي ضمنا أقحم آليته في اللعب، قد صارت بفعل هذه [الآلية] ذاتها بلا حدود. كل ذلك لا يستبعد بل يستوجب بخاصة أنّ كل ما يتعارض مع العقل الحاسب، الخالي من العقل، بمعنى ما هو غير قابل للحساب من قبله، إنما يفرض نفسه (zur Geltung kommt) على طريقته وبلا ريب داخل ميدان آلية العقل. [..] بل أكثر من ذلك: إنّ الآلية، مثلا الإنجازات الهائلة للتقنية، قد صارت هي ذاتها ''المعيش'' الأكبر، والمعيشات تلتمس شكل الآلية. [..] إنّ المعيش قد صار آلية [..] المعيش بوصفه آلية والآلية بوصفها معيشا [..] الابتعاد الأقصى عن وضع الموجود المؤسّس على نحو بدني."

64 - عن Machenschaft – الآلية أو التسخير التقني، ر.ا: Schürmann 1982: 223.

65 - سوف يتحدث هيدغر الأخير عن *العقل التقني* بوصفه "Angriff" – "هجمة" على الموجود، ر.ا: Schürmann 1982: 215، هامش 6.

66 - يتميّز التأويل الهيدغري لـ "عصر التقنية" بثلاثة إقرارات: 1- الانتقال من الفيزياء الرياضية الكلاسيكية، حيث تمّ تحويل "الشيء" إلى "موضوع"، إلى الفيزياء النووية المعاصرة (ممثلة في لحظة الميكانيكا الكوانطية التي نشأت ما بين 1925و 1927)؛ 2- تغيير دلالة "الموضوعية" وانحلال العلاقة ذات/موضوع تحت وقع التصوّر الذي فرضته النظرة النووية إلى الموجود؛ 3- امّحاء الفرق بين الفيزياء الرياضية الكلاسيكية والفيزياء النووية المعاصرة تحت وقع ماهية التقنية التي انتهت إلى بناء "عالم الصورة" (Weltbild) حيث لا نعثر إلا على الماهية الميتافيزيقية للحداثة. ر.ا: Chevalley 1990: 289-291.

- من هنا أخذ هيدغر في التفتيش عن "تصوّر أصلي (einem ursprünglichen Begreifen) للبدء الأول"، وذلك تحت وطأة أمر فلسفي أساسي هو: "أنّه ينبغي أن يكون هناك ضرورة مرة أخرى بل وحتى بدء مرة أخرى، ولكن [بدء] آخر" (ص143). أمّا أوّل ملامح هذا "التصوّر الأصلي" فقد وجدها هيدغر في ظاهرة كان قد لمح طرافتها في الفقرة 36 من كتاب الوجود والزمان (1926أ: 172)، دون أن يقف عندها، نعني ظاهرة "الاندهاش" (θαυμαζειν) (1938/1937: 155 وما بعدها).ربّ اندهاش لئن خرج عن "منطق" الحقيقة الميتافيزيقي، فهو قد يكون "نمطا من التفكير الذي في واقع الأمر ينصف الظواهر الأصلية وإن في حدود معيّنة"67.

إنّ "ضرورة" (die Notwendigkeit) السؤال عن العنصر البدئي للفكر الغربي إنما تصدر لا محالة هي نفسها عن "ضُرّ" (eine Not) ما في تدبيرنا لماهية الحقيقة(ص150)؛ هذا "الضُرّ" الأصلي هو "لا معرفة" بما هو "خارج" الموجود وما هو "داخله"، بل فقط بـ"البين بين" (das Zwischen) الفاصل ما بين ما يوجد وما لا يوجد أو "الفضاء-الزمان" (Zeit-Raum) الذي يؤلف "وسط" (das Inmitten) الموجود (152). هذا الضُرّ الأصلي هو "طريقة للوجود" (eine Art des ’’Seyns‘‘) وليس مشكلا راجعا إلى الإنسان (ص152-153). إنّ نصيب الإنسان هو أن يصرّف نمطا من "المقام" (Stimmung) إزاء هذا "البين" و"الوسط" و"فضاء اللعب الزماني" (-Zeit Spiel-Raum) الذي يمنحه "الوجود" حتى يظهر الموجود واللاموجود: هذا "المقام الأساسي" (Grundstimmung) هو ما كان اليونان68 قد أشاروا إليه بوصفه "أصل الفلسفة"، نعني ظاهرة "الاندهاش" (θαυμαζειν، das Er-staunen) (ص155).

إنّ الاندهاش هو "المقام الأساسي للفكر البدئي" (ص159). إنّه يقع في "البين بين" الفاصل بين ما هو "غير مألوف" وما هو "مألوف" من أمر الموجود في جملته (ص168)؛ إنّه اندهاش كلي من أنّ الموجود "موجود بما هو موجود" (ον η ον το)؛ "بما هو" (η، qua، als) هو "البين بين" (das Zwischen)، "المنفتح" (das Offene) حيث يصبح الموجود "منظورا" أي ينخرط في "لعبة وجوده" (in das Spiel seines Seins) (ص169).- إنّ استعادة اندهاش الفكر البدئي من أنّ الموجود موجود هي وحدها ما يمكّن الإنسان الذي وقف على أنّه أساسا "دازين" (Da-sein) أي مقام انفتاح على موجودية الموجود (ص154)، من أن يفلح في التسلل إلى "ضرورة وضُرّ" البدء الأول الذي قاد إلى فهم الحقيقة بوصفها "لا احتجاب". إنّ السؤال المفكر مطالب بأن يرفع النقاب عن الاندهاش الأصلي لأنّه سبيل أصيلة لرفع النقاب عن الأساس الخفي لتصوّرنا الحالي للموجود؛ هذا الأساس هو "تخلي الوجود عن الموجود" (das Seinsverlassenheit des Seienden)، الذي يعني في نفس الوقت "الغياب التام للسؤال عن الوجود" (völlige Fraglosigkeit des Seyns) (ص185). من أجل درء "تخلي الوجود" (die Seinsverlassenheit) على الإنسان أن يقرّ بأنّه ليس فقط "الحافظ (der Wahrer) للموجود غير المحجوب، بل [أيضا] حارس (der Wächter) انفتاح الوجود" (ص190).

إنّه هنا تحديدا ينكشف ملمح من معنى "المنعرج": إنّ الإنسان مطالب بأن يكفّ عن التفكير في نفسه على نحو انثروبولوجي، وأن ينخرط في الاضطلاع بماهيته في صلة حادة بالوجود، وذلك يعني حسب هيدغر "ضمن المنعرج (in der Kehre): الوجود وحقيقته في صلة مع الإنسان. فإنّه مع تعيين ماهية الحقيقة إنما يتوجّب أيضا التحويل الضروري للإنسان. إنّهما نفس الأمر" (ص214).

6.2 - نهاية البدء الأوّل وتهيئة البدء الآخر: الدور الحاسم لهلدرلين ونيتشه

إنّ النتيجة الحاسمة لدرس 1938/1937 هي ترتيب مقام فلسفي (ص120) غير مسبوق لطرح مسألة "المنعرج" على نحو يتّخذ من "تاريخ ماهية الحقيقة" (die Geschichte des Wesens der

---

67 - Pöggeler 1959: 308.

68 - يحيل هيدغر هنا على: أفلاطون، **تيتاتوس** 155 د 2 وما بعدها؛ أرسطو، **ما بعد الطبيعة**، الألف الكبرى 2، 982 ب 11 وما بعدها.

(Wahrheit (ص119) مقاما خاصا، ومن مسألة "نهاية البدء الأول" لتاريخ الحقيقة في أفق الغرب و"تهيئة البدء الآخر" مهمّة هادية. - إنّ خطة هيدغر69 سنة 1937 مزدوجة: من جهة، رسم الدلالة الجذرية لمعنى "أن نقيم في ميدان هذه النهاية، التي هي نهاية البدء الأول" (ص125)؛ ومن جهة، بلورة الطريق إلى معنى "أن نريد تهيئة البدء الآخَر" (ص124). وبعبارة حادة هو اختطّ لنفسه خطوتين معا: من جهة، تخريج دلالة "نهاية الغرب" (das Ende des Abendlandes) وليس "زوال" (der Untergang) الغرب، كما تتكشف من "تجربة النهاية" لدى هلدرلين ونيتشه (ص126)؛ ومن جهة، التهيّؤ لضرورة "أن نبدأ بالبدء وأن نجاوز النهاية" (ص127) بوصفه المطلب الأقصى للفلسفة في "المنعرج" (ص126).

إنّ ذلك قد مكّن هيدغر الثاني من بلورة معنى مستحدث لمفهوم "النهاية": فإذا كان هيدغر الأول قد رصد فيه دلالة كيانوية، تقوم على تناول معنى "نهاية" الدازين في صلة حميمة مع واقعة "التناهي"، فإنّ هيدغر الثاني قد فتّق في معنى النهاية دلالة طوبيقية طريفة، حيث نحن نتحرّك "في ميدان هذه النهاية"(Bereich jenes Endes im) بوصفها موضعا مخصوصا لتدبير مسألة الوجود بعامة (ص125) بحيث أنّ النهاية لم تعد نهاية الدازين، بما هو "موجود للموت"، بل صارت "نهاية الغرب" (das Ende des Abendlandes) في جملته (ص126).- لكنّ هذا الدلالة الطوبيقية تنطوي هي نفسها على معنيين للنهاية: من جهة، أنّها "نهاية البدء الأول" (das Ende des ersten Anfanges) الذي اخترعه الإغريق؛ ومن جهة، أنّها تعني "جريان وتيهان كلّ أفاعيل تاريخ الفكر الغربي إلى حدّ الآن" (ص126). هذا التمييز يعني أنّ النهاية ليست "مجرّد انقطاع القوة البدنية ولا تراخيها" (نفسه). فالنهاية "ميدان" ضمنه تمّت "تجربة" (Erfahrung) من نوع نادر هي تلك التي عاناها نيتشه وهلدرلين (ص125-127).

إنّ فلسفة نيتشه70 وشعر هلدرلين71 موضعان حاسمان من أجل أنّهما قد توفّرا على دلالتين هما شرطان لا مندوحة منهما لفهم طريق "المنعرج": من جهة، أنّهما قد عرفا من المعنى الإغريقي للبدء معرفة هي "أكثر أصلية " من كل عصر سابق(ص126)؛ ومن جهة، أنّ "الفعل الماهوي" لهذين المؤلفين "لم يبدأ بعدُ أبدا" (ص125). - إنّ مهمّة هيدغر الثاني72 قد صارت واضحة وضوحا مزدوجا: من جهة، أن يعتبر أعمال نيتشه وهلدرلين هي "تجربة نهاية" البدء الإغريقي بوصفه "البدء الأول"الواقعة "تاريخ الغرب"73 من جهة ما تحدّد في نمط "تاريخ ماهية الحقيقة"، ومن جهة، أن يستمدّ منها "الحق في اشتراط البدء بالبدء" (ص126) ومن ثم تهيئة "البدء الآخَر".

---

69 - يقول (1937/1938: 124): "**نحن** ينبغي علينا هنا أن نتمعّن في بدء الفكر الغربي وفي ما حدث فيه ولم يحدث، من أجل **أنّنا** نقف عند النهاية – عند نهاية هذا البدء. وذلك يعني: نحن نقف أمام **الحسم ما بين النهاية** وجريانها الذي ربما ملأ قرونا أخرى – **وبين البدء الآخر**، الذي لا يمكن أن يكون إلاّ لحظة، يحتاج التهيّؤ لها تلك الأناة التي لا طاقة للـ''متفائلين'' ولا للـ''متشائمين'' عليها أبدا."

70 - إنّ احتمالا جذريا لأثر نيتشه على ماهية الفكر الغربي ساعد على "قذف" (propel) هيدغر من أفق "المنعرج الأول" أو "المبتدئ" (incipient)، حسب عبارة كرال (1927/1930) إلى نطاق "المنعرج الثاني" (بعد 1936). را: Krell 1991: 287.

71 - عن دلالة تأويل هيدغر لهلدرلين، را: Pöggeler 1993: 232-234. وكذلك: Gadamer 1980: 188، حيث يقرن بين اكتشاف هيدغر للمكانية "التاريخانية" لشعر هلدرلين مع مشروعية المناظرة الهيدغرية مع هيغل: أنّ العلاقة هيدغر/هلدرلين تبرير داخلي غير مباشر للعلاقة هيدغر/هيغل.

72 - يقول هيدغر (1937/1938: 125): "نحن نقف في ميدان هذه النهاية، التي هي **نهاية البدء الأول**. في هذا المعنى لا تدلّ النهاية على مجرّد انقطاع أو تراخي القوة البدنية. بل بالعكس: إنّ النهاية التي من شأن تاريخ فاعل وماهوي لا يمكن أن تكون هي ذاتها إلا ماهوية. في هذا المعنى للـ''نهاية'' علينا أن نتصوّر فلسفة نيتشه ضمن عظمتها وهيئتها الفريدة من نوعها والغريبة – ربّ فلسفة، لم يبدأ أبدا فعلها الماهوي بعدُ. إنّ عظمة النهاية لا تكمن فقط في ماهوية إتمام الإمكانات الكبرى، بل في نفس الوقت ضمن القوة على تهيئة الانتقال إلى [مقام] آخر تماما."

73 - بوصفه "أفلاطونية" وذلك يعني بوصفه "ميتافيزيقا" و"عدمية" – اصطلاحات أخذت تترادف تحت قلم هيدغر بعد 1936 -، را: Schürmann 1982: 231 وما بعدها.

- لكنّ نكتة الإشكال في كل ذلك ليس الأخذ بـ"موضة" (Mode) نيتشه وهلدرلين أو توفير معرفة "تأريخية" بأعمالهما (ص126-127)، بل الافتراض بأنّ "تجربة النهاية" كما "جرّبها" نيتشه وهلدرلين، مثلها مثل إرادة "تهيئة البدء الآخَر" التي يرنو إليها هيدغر في حرص سري، إنما هما حدثان "ينتميان إلى المنعرج" (ص126)74 وليسا مطلبين تأريخيين. وذلك يعني أنّ الإحالة على هلدرلين ونيتشه ليست من قبيل البحث عن "سند السلط [المعرفية]" (Berunfung auf Autoritäten)، فهما يظهران هنا75 بوصفهما "علامة (Hinweis) على المهام غير المستوفاة وغير المعروفة بعدُ أبدا، ومن ثم أيضا بلا ريب بوصفهما دليلا (Anzeichen) على أنّنا أبعد ما نكون عن أن نسرد ''تاريخا خاصا للفلسفة'' على نحو ''دغمائي''" (ص127).

74 - يقول هيدغر (1937/1938: 126): "إنّ الاثنين، التمعّن في البدء الأول وتأسيس النهاية التي له والتي هي من جنس عظمته، إنما ينتميان معا إلى المنعرج."

75 - علينا أن ننبّه على أنّ هذا التقدير المتساوي لنيتشه وهلدرلين سوف يتغيّر لاحقا: إذ نرى في درس 1941/1942 كيف سيعمد هيدغر إلى الزجّ بنيتشه في بوتقة الميتافيزيقا الحديثة، حيث يصبح هو آخر ميتافيزيقيّ الذاتية، في حين أنّ هلدرلين سيبقى وحده "الأمارة على مجاوزة كلّ ميتافيزيقا" (1941/1942: 143). انظر: Pattison 2000: 165-166.

خاتمة:

إنّ نيتشه، مثله مثل هلدرلين ولكن "على نحو مغاير" (ص135)76 - حاسم فقط من أجل أنّه هو "النهاية" وإنّه انطلاقا منه ينبغي أن نفكّر في "الانتقال" إلى "طريقة أخرى" في البدء (ص133)77. لكنّ الفكر الغربي لم يتشوّف إلى حدّ الآن إلى استفهام "النهاية الأصيلة (das eigentliche Ende)، بمعنى الصدى العظيم لعظمة البدء" وهو ما نجد في أعمال هلدرلين "دليلا تاريخانيا عنه" (ص134)78. إنّ هدف هيدغر هو رصد "نهاية البدء الأول" في فكرة "الغرب" ومن ثم التهيؤ إلى خوض "البدء الآخر". ربّ مهمة لم يعثر لها في الفكر المعاصر على نصير79.

بيد أنّه علينا أن نقرّ بأنّ هذا الأسلوب "الاستطيقي" في تخريج ملامح "البدء الآخر" لا ينبغي أن يحجب عنّا الأصل التاريخي للجهة التاريخانية التي يرتسمها هيدغر الثاني. إنّ "تاريخ الوجود" في حقبة مولد ظاهرة "الغرب" (منذ نهاية القرن الثامن عشر) قد يوفّر لنا أقدارا صامتة يجدر بنا أن ننصت إليها: إنّ هيدغر يقع في منطقة التمرّد "الرومانسي" على عصر "التنوير" وبخاصة على "نظرية التقدم" (Fortschrittstheorie) التي قتحت صفحة التاريخاويات (historicismes) المعاصرة. ولذلك فإنّ تخريج هيدغر لـ"تاريخ الوجود" الغربي بوصفه "تاريخ انحطاط" (Geschichte des Verfalls) هو "ضديد لنظرية التقدم" التنويرية، ومن ثمّ ينبغي أن يُعاد في أصله التاريخاني إلى منبته الرومانسي بوصفه "قدر الوجود" الذي بذله وسعه في تملّكه ومعاودته وذلك يعني بنفس القدر "تفكيكه" والتحرر منه80.

---

76 - ر!: Haar 1992: 291.

77 - يقول هيدغر (1937/1938: 133): "إنّ نهاية البدء الأول لتاريخ الفلسفة الغربية هذه هو نيتشه؛ انطلاقا من هنا وانطلاقا من هنا فقط ينبغي أن يُستكشف عمله مستقبلا، إذا كان يجب أن يصير ما ينبغي أن يكون في نفس الوقت بوصفه هذه النهاية – **النقلة** (der *Übergang*). [..] إنّ نيتشه هو بالمعنى الماهوي نهاية الفلسفة الغربية."

78 - وهكذا إذا كانت العلاقة مع نيتشه سوف تنقلب سريعا إلى "مناظرة" فإنّ الصة مع هيلدرلين ستظلّ إلى النهاية نحو من "الصحبة" الدانية. ر!: Krell 1991: 277.

79 - يقول هيدغر (1937/1938: 134): "نحن أبناء اليوم نقف[..] في دائرة ضباب هذه النهاية الجارية للفكر الغربي وليس بعدُ في دائرة نفوذ النهاية بالمعنى الأول. وذلك أنّه لو جاءت إلى هناك، لزحفنا حالا إلى النقلة؛ لكنني لا أرى في ميدان الفكر، بقدر ما ينبغي أن نتكلم عن ذلك، أيّة أمارة في أي مكان على أنّ خطوةً ما على المنعطف (Bogen) الكبير لجسر المستقبل قد تمّت على نحو مفكّر، ولا أيضا قد أريدت فحسب."

80 - ر!: Pöggeler 1993: 232، حيث يذكر شاهدا طريفا ينسبه إلى بعض مؤرّخي الفلسفة الألمانية (هم: Ritter-Schüler و Karlfried Gründer و Robert Speamann)، الذين حاولوا أن يرسموا خط مضادة التنوير من الرومانسيين إلى هيدغر، على نحو استراتيجي جدّ خطير. يقول الشاهد: "مُصاغاً من قِبل روسو، كامنا لدى هردار، مسبقة لدى شلر، مرثاةً لدى هلدرلين، إعلانا لدى نوفاليس، مقرونا بترميم سياسي لدى ف. شليغل، إنما مركز كل رومانسية منذئذ هو: أنّ الأصل الخلاصي قد وُجد يوما ما. [لكنه] صار متروكا ومَخُون العهد ومنسيا. وأنْ تكون المسيحية وأروبا العصر الوسيط هي الكلّ الأسطوري أو الحياة التامة أو حضرة الوجود، الخ، أو أن يكون العود مأمولا أو منظما، مستوجبا أو محضّرا له ضمن الفكر الفاكر، فإنّ ذلك لدى نوفاليس و[..] وف. نيتشه و[..]م. هيدغر هو الرسم نفسه للانحطاط (das gleiche Schema des Verfalls)."

الفصل العاشر

«المنعرج في العهد» - من البدء الأول إلى البدء الآخر

أو

فلسفة الإله الأخير ضمن كتاب إسهامات في الفلسفة

(1938/1936)

"العَهد (Ereignis): الكلمة الهادية لتفكيري منذ 1936"

هيدغر (ط.ك. ج9: 316)

"إنّ عصر ''الأنساق'' قد ولى. [لكنّ] عصر إقامة (uungbaEr) هيئة ماهية (tWesensgestal) الموجود انطلاقاً من حقيقة الوجود لمّا يأت بعدُ"

هيدغر (1936/1938: 5)

"نحن نتغلغل في فضاء-الزمان الذي من شأن القرار حول هروب الآلهة وقدومها. ولكن كيف ذلك؟ إذا أصبح الواحد أو الآخر حادثة مستقبلية، فهل ينبغي على الواحد أو على الآخر أن يعيّن/نبرة الانتظار البنّاء؟ أم أنّ القرار هو فتح فضاء-زمان آخر تماماً من أجل، أجل، من أجل حقيقة الوجود المؤسَّسة لأوّل مرة، [نعني] العهد؟"

هيدغر، (1936/1938: 405)

تقديم

يتعلق الأمر فيما يلي بتعقب ما سمّاه فون هرمان "الطريق الثاني لهيدغر" بعد طريق الانطولوجيا الأساسية، أي طريق "الاشتغال على مسألة الوجود في ضوء تاريخ الوجود"[1] وليس انطلاقاً من تحليلية الدازين[2]. ربّ طريق[3] أتى إليه هيدغر بعد وقوفه على إمكانية التمييز بين صنفين من "البدء" الفلسفي في مسرح الفكر الغربي: "البدء الأول"، وهو يعني بذلك ذلك الفكر الذي اشتغل على "السؤال الهادي" (die Leitfrage) للميتافيزيقا أي السؤال عن موجودية الموجود، وبلغ مع نيتشه "تجربة النهاية" التي من شأنه؛ و"البدء الآخَر"، ويشير بهكذا عبارة إلى ذلك النوع من الفكر الذي يفلح في التراجع إلى حدّ مساءلة "أساس" إمكان الميتافيزيقا نفسها، ومن ثمّة الانخراط في الاشتغال على "السؤال الأساسي" (die Grund-frage)(4) الذي من شأنه أن يهيئ لنا ليس فقط توضيحاً أصيلاً لدلالة الميتافيزيقا وسؤالها الهادي، بل بخاصة "نقلة تاريخانية من البدء الأول إلى البدء الآخر"(5).

إنّ خاصة السؤال الأساسي أنّه لم يعد يعوّل على سؤال "ما هو" مادام سؤال "الماهية" هذا لا يفهم "الماهية" (das Wesen) إلاّ في معنى "الهَوية" (tätitIden) الثابتة أو "التطابق" اللازماني الذي من شأن موجود "قائم" (1937/1938: 61)، - لذلك هو قد قام على تخريج للمعنى الأصلي لعبارة das senWe الألمانية أعادها إلى دلالتها المطمورة، التي تكمن بعدُ في فعل wesen (كان) الذي صار متروكاً: إنّ السؤال الأساسي ليس سؤال "ماهية" (das Wesen) بالمعنى المنطقي التقليدي، بل هو سؤال "كينونة" (die Wesung)(6) لا يُفهم إلاّ في ضوء تاريخ الوجود. وإنّه هنا تولّد التمييز الرشيق بين أنّ "الموجود يوجد (das Seiende ist)" وأنّ "الوجود يكون(stwes Seyn ad) قبل كل موجود" (1937/1938: 2).

إنّه من أجل النهوض بهكذا إشكال إنّما ألف هيدغر ما بين 1936 و1938 كتاب إسهامات في الفلسفة (في العهد) [gnis)eir Philosophie (Vom ErzuBeiträge] الذي وصفه بوغلار بأنّه "العمل الرئيسي الحقيقي" (das ‘’eigentlche Hauptwerk’’) لهيدغر(7)، وقدّمه محققه فون هرمان بأنّه "البلورة الثانية"(zweite Ausarbeitung) لمسألة-الوجود(8)، وعُدّ من قِبل عديد الشرّاح "أهمّ كتاب كتبه هيدغر بعد الوجود والزمان"(9) أو هو "الكتاب الثاني" له(10)، وأوّل علامة واضحة على المنعرج(11). ربّ إجماع لم يُخرج عنه إلاّ فيما ندر(12). - ولكن من أجل أنّ هذا الكتاب "قد كُتب

---

(1) von Herrmann 1989ب: 46.
(2) را:von Herrmann 1989أ: 511.
(3) عن دلالة "الطريق" لدى هيدغر الثاني، را: von Herrmann 1990: 312، 322؛ Emad 1992: 65.
(4) عن الفرق الطوبولوجي بين "السؤال الهادي" و"السؤال الأساسي" لدى هيدغر الثاني، را: Zarader 1986: 24.
(5) von Herrmann 1989ب: 45-46.
(6) عن دلالة مصطلح die Wesung لدى هيدغر الثاني، را: Grieder 1988: 193-194.
(7) ذكره: Thomä 1990: 761.
(8) Herrmann 1989أ: 511؛ 1990: 324.
(9) Guest 1989: 25.
(10) Fédier 1993: 26؛ Kovacs 1996: 20.
(11) Richardson 1993: 35.
(12) نحن نذكر كمثال خاص على ذلك العمل الضخم الذي أنجزه ديتر تومى (Thomä 1990) اعتماداً على ما يسميه منهج "تاريخ النص" (Textgeschichte) (ص763). فهو يحكم على كتاب **إسهامات** بأنّه " محاولة غير ناضجة من أجل صيغة شاملة ثانية" als verfrühter Versuch einer 'Zweiten Totalisierung)" لجملة إشكالية هيدغر بعد الصيغة الشاملة التي عقدها في **الوجود والزمان**(1990: 761). فهو يفترض أنه بالمقارنة مع طريقة تأليف **الوجود والزمان** أو بعض

تحديداً من أجل الاّ يُنشر"(13) فهو يقيم علاقة طريفة بينه وبين درس 1938/1937، "التهيئة المباشرة لفهم-[ه]"(14) و"الصدى العمومي الوحيد لعمل هيدغر المعاصر له في إسهامات"(15). إنّ الفرق بين "اللامنشور" من جهة- بوصفه يحمل "علامة" خاصة ينبغي أن نسائلها(16)- و"المدروس" أو "المنشور" من جهة أخرى، يأخذ هنا طابعاً نموذجياً: إنه بعبارة الغزالي الفرق بين "المضنون به على غيره أهله" وبين ما من شأنه أن يُصرَّح به للجمهور. إنّ دروس هذه الحقبة هي بمثابة "إدراكات برانية (exoterische Fassungen) عن مجاري الفكر المبسوطة على نحو باطني (esoterisch entfalteten) ضمن الإسهامات"(17).

بيد أنّ ذلك لا يعني بأيّ وجه أنّ نمطيْ الاشتغال، بين التفكير "المتوحّد" في إسهامات والتفكير "العمومي" في الدروس، "منفصلان على نحو هرمسي"(18) أو بينهما "عزل هرمسي" (hermetic isolation) كما يقول كوفاكس(19)- وإن كان من الشرّاح من لم يتورّع عن وصف لغة إسهامات بأنّها "هرمسية" (hermetisch) أو "باطنية" (erischteso)(20)- بل هما متواشجان على نحو "منهجي"(21). ربّ تواشج لا يبدو أنّه يتوضّح من خلال الزوج براني/باطني، بل من طريق استيضاح متأنّ لدلالة ضنّ هيدغر بكتاب العهد عن النشر. - ربّ ضنّ كان هيدغر الثاني يكرّسه بشكل واع تماما(22)، بحيث إذا كان غرض "الدروس" هو تهيئة الطلبة إلى الولوج إلى طبقة التفكير البدئية التي مكّنت "الإغريق" من التنبيه على سبيل القول في "الموجود بما هو موجود"، فإنّ غرض إسهامات في الفلسفة هو من طبيعة "أكثر جذرية": إنّه الذهاب الطوبولوجي(23) إلى ما هو أبعد من التهيئة التي تحققها الدروس وذلك يعني الانخراط "المتوحّد" في تخطّ غير مسبوق، بمعنى ما-بعد-الميتافيزيقي(24)،

نصوص **محاضرات ومحاولات** يكون من الحيف أن نعتبر **إسهامات** هو "العمل الرئيسي" لهيدغر كما فعل بوغلار، إذ أنّ كتاب **إسهامات** هو عنده "مشروع أكثر منه عملاً"، وذلك أنّه من "زاوية نظر ''تاريخ النص''" هذا النوع من ''الأعمال'' ليس "مستعجلا"، بل هو "مادة" فلسفية لعمل قادم (ص763)، وفي أحسن الأحوال هو "طور وسيط" (ein Zwischenstadium) لمرحلة لن تبدأ إلا بدء من 1949 (ص 711). إنه ذو "طابع تحضيري" (vorbereitenden Charakter) لأنّه لا يعدو أن يكون "عبوراً" فقط إلى فكر آخر (ص765-766). - بيد أنّ تخريج تومى لدلالة كتاب **إسهامات** ومنزلته ليس وجيها لثلاثة أسباب على الأقلّ: 1- أنّه لم يقف عند الطرافة الخاصة لأسلوب كتابته، أي أمام المعنى الدقيق لمصطلح "الضمائم" (die Fügungen) (ص762-763)؛ 2- أنّه يزعم أنّ كتاب **إسهامات** قد بقي "غير مبال" (unempfindlich) بالمنعطف نحو الفن بعد 1933 (ص 764)، وهذا غير صحيح لأنّ إحالات هيدغر على محاضرة 1935 **في أصل العمل الفني** صريحة (1938/1936: 55، 184، 191، 295، 327، 345، 356، 390، 392، 503-506)؛ و3- أنّ حرصه على ردّ إشكالية **إسهامات** إلى محنة 1933 جعله لا يتردد في تأويل مسألة العهد بوصفها "بديلاً ''تاريخانيا'' عن الاشتراكية-القومية"، ومن ثمّ هو يمنع نفسه سلفاً من الإنصات إلى هذه المسألة في انتظامها الخاص(ص767).

(13) Esposito 1995: 33.
(14) Herrmann 1989أ: 513.
(15) Esposito 1995: 39.
(16) Fédier 1993: 27.
(17) Gander 1990: 119.
(18) Fédier 1993: 28.
(19) Kovacs 1996: 26.
(20) Gander 1990: 119؛ Emad 1991: 21؛ Macann 1992أ: 4.
(21) Kovacs 1996: 22.
(22) يذكر فرنسوا فدي (Fédier) أنّ هيدغر قد قال يوماً في إحدى ندوات طور (Thor) – دون أن يحدد السنة 1966 أو 1968 أو 1969؟

- هذه العبارة: " عن قضاياي **الخاصة** أنا لم أتكلم في الدروس أبداً (Von *meien* Sachen habe ich nie in den Vorlesungen gesprochen) " (Fédier 1993: 28).

(23) Pöggeler 1959: 306.
(24) Greisch 2000: 316.

للأفق الإغريقي نفسه(25). وذلك على نحو تخلى فيه هيدغر الثاني عن كل من "الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا" واستعاض عنهما بـ"التفكير على جهة تاريخ الوجود" بوصفه أمارة متمنّعة عن "علاقة تأويلية" من نوع جديد(26).

إنّ غرضنا هنا هو أن نرسم لوحة عامة عن أخطر المكاسب التي حققها هيدغر في هذا المنعرج الثاني من مسيرته، حتى نستطيع من بعدُ أن نراقب وجوه الاستفادة من ذلك في مناظرة هيغل في "عهد" المنعرج الثاني. أمّا مواد هذه الفقرة فنوزّعها كما يلي:

1- كتاب إسهامات في الفلسفة: بنيته ومقامه؛

2- ما هي وجوه حقيقة الوجود بوصفه "عهداً"؟

* * *

(25) Fédier 1993: 28-29.

(26) von Herrmann 1990: 310، 318 وما بعدها؛ قا: Held 1988: 307؛ Souche-Dagues 1999: 18.

§ 1- كتاب إسهامات في الفلسفة: بنيته ومقامه:

يذهب أحد الذين نذروا جهداً خاصاً لاستجلاء دلالة كتاب **إسهامات في الفلسفة** في الدراسات الهيدغرية الأمريكية[27] إلى أنّ المقطع الأول من الكتاب، أي الذي عنوانه "نظرة سابقة" (Vorblick) (§§ 1-49)، قد تضمّنت جملة من "التوجيهات" (Weisungen)[28] التي عيّنت طبيعة الفهم المطلوب لمقصد الكتاب(29). أمّا أخصّ هذه التوجيهات فهي: أ- أنّ التفكير الأصيل في الوجود بوصفه "عهداً" ليس مبحثاً "صناعياً" بل هو "سبيل-في-الفكر" (Gedanken-gang)(30)؛ ب- أنّ تلك السبيل لا تنكشف إلاّ متى توفّرت الفلسفة على "المقام الأساسي" (Grundstimmung) الذي من شأنه(31)، وهو ما يفترض أنّه مستوفى في ما يسمّيه باسم "التحفّظ" (die Verhaltenheit)؛ ج- أنّ بنية عرض كتاب إسهامات في الفلسفة تتّسم بطرافة خاصة، جمّعها هيدغر في عبارة "الضمائم" (edi Fügungen). ونحن نفحص عن هذه المسائل الثلاث مبتدئين بالأخيرة منها باتجاه الأولى.

1.1- بنية الكتاب:

يفترض فون هرمان(32(أنّ غرض هيدغر في هذا الكتاب(33) هو فهم نمط وجود "الوجود بوصفه عهداً" (das Seyn als Ereignis). ولكن من أجل أنّ هذا الطريق الثاني في طرح مسألة الوجود يتّخذ من "تاريخ الوجود" (Seinsgeschichte) مطيّة خاصة، فهو لا يزعم أنّه يقدّم "الإضمامة الحرة (ie Fugeredie f) لحقيقة الوجود" – فالفكر ما يزال "في طريقه" إلى هكذا مقام – بل يقترح بلورة متشعّبة لمسألة الوجود تأخذ شكل "مخطّط" (Aufriβ) من "ستة"(34) مقاطع أساسية متواشجة يسبقها "استطلاع" (usblickenravo) وتلحق بها "التفاتة" (Rückblicken).

فإلى جانب "السابق إلى النظر" (der Vorblick) – تكشف عن جملة المقاطع المكوّنة لمسألة "العهد" من جهة "منظور أولّي وتحضيري ومستبق"(35)(§§ 1- 49)، نحن نجد:

---

(27) Emad 1991.

(28) يقول هيدغر (1936/1938: 7):" إنّ هذا القول المفكّر إنما هو **توجيه** ما (eine *Weisung*). هو [توجيه] يبيّن [المدى] الحرّ الذي من شأن احتجاب حقيقة الوجود في الموجود بوصفه [أمراً] ضرورياً، دون أن يكون ذلك أمراً [يؤمَر] (ein Befehl)".

(29) Emad 1991: 15 وما بعدها.

(30) von Herrmann 1990: 324.

(31) Pöggeler 1959: 305.

(32) von Herrmann 1989أ: 511-512.

(33) نشر كتاب **إسهامات في الفلسفة** سنة 1989، خمسيناً عاماً بعد تأليفه ومائة عام بعد مولد هيدغر، وبظهوره دشّنت **الطبعة الكاملة** نشر نصوص القسم الثالث من برنامجها (von Herrmann 1989أ: 511).

(34) الرقم "ستة" ذكره هيدغر نفسه في الفقرة 39 من كتاب **إسهامات**، وليس من وضع المحقق، بحيث أنه رغم أنّ الكتاب مؤلف من ثمانية أقسام (ستة مقاطع مع مدخل وشبه خاتمة) فإنّ المدخل (I- Vorblick) وشبه الخاتمة (-viii Das Seyn) لم يحتسبهما هيدغر عند رسم ملامح الكتاب (1936/1938: 6، 9، 81-82). بل إنّ شبه الخاتمة لها قصة خاصة سردها المحقق في التذييل الذي عقده عند نشر الكتاب سنة 1989: فهو قد وجد أنّ التخطيط الأصلي للكتاب قد جعل عبارة das Seyn عنوان القسم الثاني منه، لكنّ ملاحظة لهيدغر بتاريخ 1939/5/8 تستدرك منبّهة إلى أنّ das Seyn بوصفه عنواناً للقسم الثاني ليس "سديداً" (richtig) متى كان يُراد له أن يكون "محاولة لإدراك الكل مرة أخرى"؛ في ضوء ذلك أصبح das Seyn عنوان القسم الثامن من الكتاب (von Herrmann 1989أ: 514-515). ولكن من أجل أنّ هيدغر لم يذكر das Seyn في مخطط الفقرة 39 بوصفه قسماً بنفسه وأنّ تاريخ كتابته قد تأخّرت وحدها حسب المحقق (نفسه) إلى سنة 1938، فقد وُضع هذا القسم بمثابة الخاتمة لجملة الكتاب.

(35) راجع: Emad 1991: 17. ينبّه هذا الباحث إلى أنّ معنى " Vorblick" (نظرة سابقة أو "السابق إلى النظر" على وزن عبارة الجاحظ "السابق إلى القلب") مختلف عن معنى " Überblick" (نظرة شاملة) لأنّ المقصود ليس تقديم نظرة عامة عن موضوعات الكتاب؛ ومختلف عن معنى " Ausblick" (نظرة مستشرفة) لأنّ هذا المقطع لا يقيّم موضوعات الكتاب انطلاقاً من وجهة نظر البداية؛ كما هو مختلف عن معنى " Einleitung" (المقدمة) لأنه لن يحكي جملة أطوار العمل كما تتدرّج من فصل إلى آخر. إنّ "السابق إلى النظر" هو ما يكشف عن شهود الوجود بوصفه عهداً من منظور أولّي وتحضيري ومستبق.

أوّلاً - "الصدى" (der Anklang) – هو صدى الوجود في حالة "الضُرّ"(36) (die Not) الذي يخلفه "تخلي الوجود" عن الموجود (§§ 50-80)؛ ثانياً – "اللعبة" (das Zuspiel) – لعبة البدء الأول والبدء الآخَر (§§ 81-114)؛ ثالثاً – "القفزة" (der Sprung) – هي النقلة إلى ميدان "الوجود" (§§ 115-167)؛ رابعاً – "التأسيس" (Gründung) – هو إرساءٌ مفكّر لأساس "حقيقة" الوجود من خلال تنصيب الإنسان نفسه في "الدازين"(§§ 168-247)(37)؛ خامساً - "المستقبليون" (die Zukünftigen) – حيث يتعلق الأمر بتهيئة قدوم مفكري المستقبل (§§ 248-252)؛ سادساً – "الإله الأخير" (totG das letzte) – حيث يبلغ بحث هيدغر عن "البدء الآخَر" أقصى مبلغ له (§§ 253-256)؛ و أخيراً نجد ما أثبته هيدغر تحت عنوان "الوجود" (das Seyn) وما جعله المحقق ضرباً من المخرج(38) من غياهب ضمائم العهد (§§ 257-281)(39).

إنّ ما رسمه هيدغر هنا هو "خطاطة" (der Aufriβ) كتاب إسهامات في الفلسفة. ولكن حذار من أن نأخذ هذه المقاطع بوصفها "متوالية من الدراسات المختلفة حول موضوعات مختلفة"، وذلك أنّ الأمر يتعلق بمطلب يقع ما وراء كلّ موقف "صناعي": إنّ الرهان هو "تهيئة العبور" من البدء الأول إلى البدء الآخَر. "إنّها خطاطة فضاء-لعبة-الزمان، التي تخلق وحدها حقل تاريخ العبور" (1936/1938: 6)(40). إنّ المطلب "طوبولوجي" وليس موضوعاتيا(41).

2.1 - أسلوب الكتابة: "الضمائم" (Fügungen)

إنّ ما يثير حقاً هو أسلوب التأليف الذي اتّبعه هيدغر: فهو لئن ذكر بعض الشرّاح بأسلوب جوامع الكلم (ismesoraph) على طريقة نيتشه، ولئن بدا للبعض الآخر بوصفه لا يعدو أن يكون "حشداً من ''الشذرات''" (''ng von ''Bruchstücken''lune Ansammei")"(42)، أو أنّه ليس من جوامع الكلم في شيء(43)، فهو في حقيقته قد اختطّ لنفسه طريقة مستحدثة في الكتابة يمكن أن نجتهد في تخصيصها من خلال استعمال موسّع لما سمّاه هيدغر باسم "الضمائم" (die Fügungen) الستّ الكبرى أي "الصدى" و"اللعبة" و"القفزة" و"التأسيس" و"المستقبليين" و"الإله الأخير"

(36) علينا أن نبصر مراوحة هيدغر من " Notwendigkeit" إلى " Not" – من "الضرورة" بمعناها المنطقي إلى "الضُرّ" في معناه الأصلي أي من اللزوم المنطقي إلى الفقر والخصاصة وضيق الحال في مستوى معنى الوجود.

(37) يقول هيدغر (1936/1938: 9):" **صدى الوجود** (Der *Anklang* des Seyns) بوصفه [صدى] الامتناع.

لعبة التسآل عن الوجود. إنّ اللعبة هي أوّلاً لعبة البدء الأول، ومن ثمّ تحمل هذه [اللعبة] البدء الآخَر إلى اللعب وانطلاقاً من هذه اللعبة المتبادلة ينجم التحضير للقفزة.

القفزة في الوجود. إنّ القفزة تقفز هاوية التمزّق ومن ثمّة فقط ضرورة التأسيس التي من شأن الدزين المُعيَّن انطلاقاً من الوجود.

تأسيس الحقيقة بوصفها حقيقة الوجود (الدازين) (das Da-sein)."

(38) هذا المخرج هو أبعد ما يكون عن "خاتمة موجزة" (concluding résumé) كما يظنّ بعض الشراح (Richardson 1993: 37)، بل هو " التفاتة" (Rückblicken) (Herrmann 9198أ: 512؛ Gander 1990: 118) من داخل حقل كينونة الوجود بوصفه عهداً بعد "القفزة" في حقيقة الوجود و"تأسيس" الدازين الملائم لقدوم "المستقبليين" الذي يهيئون نزول ركب "الإله الأخير" في حضن "الإفكار" الأصيل للوجود.

(39) راجع: von Herrmann 1989أ: 511-512؛ 1989ب: 47.

(40) يقول هيدغر (1936/1938: 6):" " إنّها خطاطة فضاء-لعبة-الزمان، هذا الذي يخلق وحده حقل تاريخ العبور بوصفه حقله، من أجل الحسم فيما يخصّ فاقدي المستقبل، بمعنى الذين ليسوا دوماً إلا ''أبديين''، والمستقبليين، بمعنى أصحاب المرة الواحدة."

(41) (1936/1938: 7): " إنّ ما يُقال، هو مُساءَلٌ ومفكَّر فيه ضمن ''لعبة'' البدء الأول والبدء الآخَر معاً انطلاقاً من ''صدى'' الوجود في الضُرّ [الناجم عن] تخلي الوجود [عن الموجود] من أجل ''القفزة'' في الوجود نحو ''تأسيس'' حقيقته بوصفها تهيئة للـ''مستقبليين'' الذين من شأن ''الإله الأخير''."

(42) مواقف ذكرها: Thomä 1990: 762.

(43) يذهب ديتر تومى إلى أنّ هيدغر – في معنى نقدي – " لم يكن ماهراً في جوامع الكلم" (er war kein Aphoristiker) ومن ثمّ أنّ أسلوب **إسهامات** يترك انطباعاً بالركود الأسلوبي، وإن كان قد أشار، من جهة أخرى، إشارة هامة إلى أنّ ما لا يمكن إنكاره هو أنّ نصوص هيدغر تبقى " متقنة التركيب" ("gut "Komponiert) (Thomä 1990: 763).

(1938/1936: 81). لـذلك يمكـن أن نتجـوّز ونقـول أنّ الكتـاب مؤلـف مـن 281 "ضـميمة" صـغيرة متفاوتة تفاوتاً يعبّر في كل مرة عن التعرّج الخاص بكل مشكل. إنّ تعدّد وتفاوت وانقطاع الفقرات عن بعضـها بعضـاً هـي أمـارات علـى مـا تنطـوي عليـه فكـرة "العهـد" مـن غمـوض أصـلي واعتيـاص علـى التصـنيف الفلسـفي التقليـدي. وهكـذا بـدلاً مـن عـرض معالجـة "نسـقية" (1938/1937: 144) لمسـألة الوجود، انخرط هيدغر في رسم جملة من "المواضـع" (Topoi)(44) المتحرّكة، وراء وأماماً، اهتدى لاحقاً إلـى وسـمها باسـم "طوبولوجيـا الـوجـود" (SeynogpolTo des sie)(45) (هيـدغر1947؛ 1955: ت.ف.ص 234)(46).

فمـاذا يعنـي هيـدغر بعبـارة "الضـميمة"(47) (die Fügung)(48)؟ – نحـن نعثـر لـدى باحـث أمريكي هو برفيس إمـاد(49) علـى تخـريج دقيق لهذه المسـألة(50). فهـو يتسـاءل أوّلاً مـا إذا كـان الأمـر يتعلق بمجرّد بديل "شعري، مجازي، خيالي" أكثر عمّا نسميه عـادة باسـم "الفصـول"، لكنّـه سـرعان مـا ينبّه إلى أنّ عبـارة "Fügung" (وهـو يترجمهـا مؤوّلاً هكذا joining/fitting(51)) تعنـي أمـراً طريفـاً يبسطه كالتالي:

"Fügung/ ضميمة هي ذلك الجزء من إسهامات في الفلسفة الذي يقول مـا هـو للقـول علـى نحـو بحيث يساوق(52)/ يضمّ الأجزاء الأخرى، دون نوع الربط ''النسقي'' الذي يربط فصـلاً بـآخر. في كل Fügung/ضميمة ثمة شيء يمضـي حتـى يجعل هذه الـ Fügung/الضـميمة مناسبة لأنْ تنفسـح للأجـزاء الأخرى وأن تضمّها. إنّ كل جزء ينفسـح هكذا للأجـزاء الأخرى بحيث تصـنـع معـاً Fuge: إضـمامة. إنّ الخاصـية الدقيقـة لكـلّ Fügung/ضـميمة تكمـن فـي كونهـا لا هـي شـذرة غيـر تامـة تحتـاج إلـى Fügungen/ضـمـائم أخـرى مـن أجـل التمـام ولا أنّ كـلّ الـ Fügungen/الضـمـائم معـاً تشـكّل التمـام المتحقق ضمن بنية الفلسفة الحديثة المسمّاة ''نسق''."(53)

إنّ هيـدغر لـئن كـان علـى بيّنـة مـن أنّ الخصـم ''الأسـلوبي'' الـذي يواجـه كتابـة "الضـمـائم" هـو "النسق"(54)، فهو ينبّه صراحة منذ الفقرة الأولى من الكتاب إلى "أنّ عصـر ''الأنساق'' قد ولّى. [لكنّ] عصـر إقامـة (Erbauung) الهيئـة الماهويـة للموجـود انطلاقـاً مـن حقيقـة الـوجـود لمّـا يـأت بعدُ" (1938/1936: 5). إنّ طريقة "الضمائم" لـيس اختيـاراً "منهجيـاً"، أي خطـة قرّرتهـا ذات عارفـة تنشـئ "موضـوعاتها" وتسود عليها، بل هي نوع من الكتابة أملاه وضـع الإشكال المفكّر فيـه: إنّـه إشـكال لـم يعـد ممكناً التعبير عنه في لغة "النسق"، لكنّه لم يصبح بعدُ متيسّراً صياغته انطلاقاً من "حقيقة الوجـود".

---

(44) عبارة Esposito 1995: 33.

(45) عن البُعد "الطوبولوجي" لمسألة العهد وذلك بوصفه الطابع الحاسم مـابعد-الكيـانوي لتفكير هيدغر بعد المنعرج الثاني، را: Schürmann 1982: 24، 30، 53-55، 99، 105-106، 178، 196 خاصة.

(46) Guest 1989: 26.

(47) علينا أن نفتكر هنا بشكل خافت "**ضميمة**" ابن رشد وانضمامها السري إلى إشكالية **فصل المقال**.

(48) قا: Couloubaritsis 1986: 257، الهامش 9.

(49) Emad 1991: 28-29.

(50) راجع أيضاً: Fédier 1993: 30-31؛ Richardson 1993: 37؛ Esposito 1995: 43؛ Kovacs 1996: 27.

(51) وهو اختيار في الترجمة أصبح معمولاً به في الدراسات الهيدغرية باللغة الانغليزية. مثلاً: Kovacs 1996: 21.

(52) علينا أن نـذكر جملـة الفـارابي " فإنّ الحق **يساوق** الوجود، والحقيقة قد تساوق الوجود، فـإن حقيقـة الشـيء هـي الوجود الذي يخصه" (**آراء أهل المدينة الفاضلة**).

(53) Emad 1991: 28.

(54) وهو مـا نجد بعبارتـه نفسـها في درس 1938/1937 حيث يقول (1938/1937: 144):" إنّ عصـر ''أنسـاق'' الفلسفة قد ولّى بلا رجعة":

« Das Zeitalter der "Systeme" der Philosophie ist endgültig vorbei. »

- أيضاً: 1938/1936: 81؛ را: Grosos 1998: 730-731.

قد تذكرنا "الضمائم" (Fügungen) بما يُنسب إلى كانط تحت عنوان "التفكرات" (xionenleRef)، لكنّ أمراً حاداً يفصل بين النوعين من الكتابة: إنّ "تفكرات" كانط هي قرارات نقدية تدور في فلك براديغم الذات، في حين أنّ "ضمائم" هيدغر هي تعرّجات خاصة بإشكال يدور في براديغم اللغة. إنّها شكل طريف من التفكير بلا ذات. ولكن لماذا فضّل هيدغر الإشارة إلى "النسق" بالذات كخصم أسلوبي؟ - إنّ تمييز طريقة "الضمائم" عن بنية "النسق" تحيلنا عرضاً على مفهوم "اللحظات" (die Momenten) لدى هيغل: فإذا كانت "كلّ واحدة من الضمائم الستّ مفكّراً فيها من قِبل هيدغر على وجه الخصوص، من أجل أن يجعل فينومينولوجيا حركة العهد أكثر جلاء"(55)، مثلما أنّ كلّ "لحظة" في حركة المفهوم هي تعيّن خاص لطور تأمّلي بعينه وتعبير عن حركة كل "المنطق" معاً، فإنّ "الضمائم" ليست في شيء جملة من "اللحظات" أو "التعيّنات" (nBestimmunge) التأمّلية لمسار "المفهوم" نحو المعرفة المطلقة، كما في منطق هيغل، وذلك أنّ "الانتقال" من ضميمة إلى أخرى لا يتمّ وفق "روابط خطية"، بل إنّ كل ضميمة "تصبح جزء من، تنضمّ في، ''وحدة متمفصلة''"(56)، وذلك بحسب خاصية "ألثيائية" تعتمد لعبة الاحتجاب واللااحتجاب، لم يكن هيغل ليبصر بها بحكم طبيعة "المطلق" الذي لا تعني "حقيقته" غير "اليقين اللامتناهي بذاته"، أي الصيغة القصوى من "يقين الأنا الأفكر" الحديثة(57).

1-3- "المقام الأساسي" (timmungsGrund) للعهد: "التحفظ" (Verhaltenheit):

نحتاج هنا إلى تدقيق مصطلحين أساسين هما "gunmmSti" و"teiVerhaltenh". وهما أساسيان لأنّ هيدغر نفسه قد حرص في مواضع عديدة على تقديم القول فيهما أو في أحدهما بوصفه ما يمكّن من الولوج إلى فسحة الاستشكال أو المحاورة المطلوبة (مثلاً: 1938/1937: 1-2؛ 1938/1936: §§ 6، 13؛ 1955ب: ت.ف.ص 337-338).

أ- مصطلح "المقام الأساسي" (Grundstimmung):

فيما يتعلّق بمصطلح "Stimmungied" (58) علينا أن نذكر أنّ هيدغر الأول قد عرض له في نطاق الانطولوجيا الأساسية، عند إيضاح مقام "الوجدان"(teiBefindlichk)، حيث اعتبر عندئذ (1926أ: 134) أنّ المعنى الانطولوجي للوجدان هو من الناحية الأنطية لا يعدو أن يكون ظاهرة "المزاج" (Stimmung) أو "الهيئة النفسية" (mmtseintidas Ges) اليومية للدازين. غير أنّ ما كان في الفقرة 29 من الوجود والزمان دالاً على "أعرف شيء وأشدّه يومية [من الناحية] الأنطية" (1926أ: 134)، قد انقلب في كتاب إسهامات في الفلسفة (1938/1936) إلى مشكل ماهوي يتصّل بمدى استعداد الفلسفة نفسها للنهوض بمسألة الوجود. نعني بذلك أنّ هيدغر الثاني لا يستعمل مصطلح "Stimmung" كما استعمله هيدغر الأول: إنّه ليس فقط لم يعد ينظر إليه "من ناحية أنطية"، بل هو لم

---

(55) Esposito 1995: 43.

(56) Kovacs 1996: 27.

(57) نحن نجد صيغة "غير هيدغرية" ولكن ما أقربها إلى وصف أسلوب "الضمائم" لدى كاتب عربي معاصر هو محمود المسعدي حين قال، مقدّماً كتابه **..تأصيلاً لكيان**: " فإن أنت [..] أخذت جملةً من المقالات **مضمومة** بعضها إلى بعض في كتاب، تصورت لك أحياناً مجموعة متكلفة متناثرة الأجزاء مختلفة العناصر واهية الأوصال.[..] وبعد فهذه [..] صحائف كتبت على وجه الدهر مختلفات، تمحيصاً للرأي والتعبير و**حفاظاً لعهد الفكر** جلاله [..] في فترات توالت وتباعدت في الزمان العديد، وتقاطعت متصلة في امتداد **سؤال واحد** لا يزال حتى اليوم ينشد جوابه. ومن أقدم القدم كان السؤال ''لزوم ما لا يلزم'' في **كيان** الإنسان" (تونس: مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، د.ت.) ص 5-6 [التشديد من عندنا].

(58) عن دراسة خاصة لمصطلح " die Stimmung" لدى هيدغر الثاني كما تبدو من خلال كتاب **إسهامات في الفلسفة** راجع: Gander 1994: 15-31؛ Haar 1975: 461، 466، 471.

يعد يحدّق من زاوية إشكالية الدازين كمدخل تأويلي إلى مسألة الوجود؛ إنّه على خلاف ذلك صار يتدبّر معنى هذا المصطلح من زاوية "تاريخ الوجود". فماذا تغيّر؟ هل هو مجرّد انتقال من معنى "أنطي" إلى معنى "تاريخي"؟

ليس الأمر كذلك. إنّه يتعلق بقفزة خطيرة من مستوى الانطولوجيا الأساسية إلى مستوى تاريخ الوجود، ومن ثمّ من مستوى تخريج "كيانوي" لمعنى "mmungtiS" بوصفه دلالة أنطية ويومية عن المعنى الانطولوجي للوجدان، إلى مستوى "طوبولوجي" يحمل دلالة من جنس آخر تماما(59). فما هي هذه الدلالة الجديدة؟ - إنّه إذا كان هيدغر الأول قد انطلق من المعنى "الأنطي واليومي" للفظة Stimmung حتى يستخرج الدلالة الكيانوية لمصطلح Befindlichkeit(60)، فإنّ هيدغر الثاني قد اشتغل على ما يوقره "تاريخ الوجود" من استبصار لنوع الـ Stimmung التي من شأنها أن تؤمّن الصلة بالوجود، وهو ما يفترض أنّه وجده مستوفى في مفهوم νιθαυμαζε (الاندهاش) كما اعتلمه أفلاطون وأرسطو (1938/1937: §§ 36-38؛ 1955ب: ت.ف.ص338-340). إنّ μαζεινυαθ (الاندهاش) هو "أصل الفلسفة" ولكن في معنى لم يعد يمكن للدلالة الأنطية واليومية للفظة Stimmung الألمانية أن تؤدّيه. إنّ لفظة Stimmung لم يعد يمكن أن تعني "المزاج" أو "الحالة النفسية" التي من شأن الدازين اليومي، والتي منها قد يستشرف السبيل إلى المعنى الكيانوي المشار إليه بمصطلح "الوجدان".

هنا علينا أن نستبصر تواشجا أصليا في لفظة mungimtS بين ثلاثة معان على الأقلّ: المعنى الأصلي، حيث أنّ الجذر هو die Stimme التي تعني الصوت والمناداة والهاتف، وهي إمكانية أخذ هيدغر في الاشتغال عليها منذ درس شتاء 1935/1934 (1935/1934: 79)؛ والمعنى النفسي، حيث تدلّ Stimmung، كما سُجّل ذلك منذ الفقرة 29 من كتاب 1927 (1926أ: 134)، على "المزاج" و"الشعور" و"الهيئة النفسية"، والمعنى الموسيقي(61) (1955ب: ت.ف.ص 337)، حيث تشير لفظة die Stimme إلى "النبرة" (der Ton ، tonle) وتدل لفظة die Stimmung على معنى "المقَام" أو "النغمية"(tonalité) و"الانتلاف" (l∝accord) و"التعديل" (réglage)، ومنه "عدل الأوتار" (die Saiten stimmen).- إنّ Stimmung هي بذلك "صوت" و"مزاج" و"انتلاف".

إنّ القاسم المشترك بين هذه المعاني البدائية الثلاثة هو وجود "الصوت"، كيفية ما في تدبير الصوت. كيف ندبّر ما أشار إليه هيدغر مرة (1943أ: 81) بعبارة "الصوت غير المسموع للوجود" (die ‘’lautlose Stimme des Seins)؟ – إنّ العبارة التي من شأنها أن تجمع "الصوت" الفيزيائي و"المزاج" النفسي و"الانتلاف" الموسيقي هي عبارة "المقَام"(62). المقَام هو طبقة الصوت ومزاجه وانتلافه. كيف استثمر هيدغر هذه المعاني المتواشجة؟ - يمكن أن نسجّل في مسيرة هيدغر استعمالات

(59) ذلك يعني مثلا أنّ اعتماد فيزان (Vezin 1986: 558-559) في تخريج معنى " Befindlichkeit" كما بسطه هيدغر الأول في الفقرة 29 من كتاب **الوجود والزمان** (1926أ: 134)، على محاضرة هيدغر الثاني **ماذا تكون الفلسفة؟** سنة 1955 (1955ب:ت.ف.ص 337-338) هو موقف تأويلي مثير لمصاعب الخلط بين استعمال هيدغر لنفس المصطلح قبل وبعد المنعرج.

(60) يذهب بعض شرّاح هيدغر (Gander 1994) إلى أنّ هيدغر الأول قد عرف نوعا من "المقام الهادي" (Leiststimmung) من خلال ما كان يسميه "الوجدان الأساسي" (Grundbefindlichkeit)، الذي كان يؤمّن وظيفته مشكل "القلق" (die Angst): إنّ " القلق " هو "المقام الهادي للتفكير الانطولوجي-الأساسي" لهيدغر الأول؛ لكن مع الانتباه إلى أنّ غرض هيدغر الأول هو بيان "العلاقة بين **القلق والكيان**" (Angst und Existenz)، في حين أنّ " صلة الوجود الأصلية التي من شأن القلق هي في **الوجود والزمان** غير مبيّنة من طرف هيدغر، ولا يمكن له، بسبب أنّ [تلك الصلة] طبقا للمسألة هي تنتمي إلى القسم الثالث الموعود [أي] **الزمان والوجود**" (Gander 1994: 18-19).

(61) عن تخريج خاص لهذا المعنى "الموسيقي" لمصطلح Stimmung، ر: Han 1997: 535-536.

(62) علينا أن نفكّر بالقول مأثور: " لكلّ مقَام مقال" – المقَام هو "الموضع" ولكن ليس كل موضع مقاما. إنّ موضعا معيّنا للكلام هو مقام المقال. لنكمل: و"لكل مقال مقَام" أي "صوت" أو "طبقة"أو "نبرة" خاصة. هناك تواشج بين "الطوبيقي" و"الموسيقي" في معنى المقَام، إلى حدّ دفع بعض شرّاح هيدغر إلى وصف حركة كتاب **إسهامات** في شكل "ضمائم" (Fügungen) بأنّها "سيمفونية" (symphony). ر: Richardson 1993: 37.

مختلفة للفظة "Stimmung"، هي:

1- المزاج بالمعنى الأنطي أو الكياني، وهو ما أشار إليه لماماً في الفقرة 29 من كتاب الوجود والزمان (1926أ: 134)؛ 2- الحال بالمعنى الانطولوجي أو الكيانوي، وهو ما اكتشفه هيدغر في درس شتاء 1930/1929، حيث يكشف (ويبدو أنّ ذلك يتمّ لأوّل مرة) عن ملامح "الحال" الأخصّ للجهد الفلسفي، التي تتمثّل في "انشداد" (saisissement) الدازين إلى ما هو متصوّر في المفهومات والألفاظ و"اليقظة" (lœéveil) له و"المحافظة" (le maintien) عليه (1930/1929: ت.ف.ص 23-24)(63)؛ 3- "المقام" بالمعنى الموسيقي، وهو ما استحدثه هيدغر في الفقرة 8 من درس شتاء 1935/1934، انطلاقاً من اشتغال طريف على جذر لفظة "Stimmung" في الألماني أي معنى "الصوت" (die Stimme)، حيث تعني Stimmung طبقة الصوت التي منها يتشكّل موضع القول الشعري (1935/1934: 79)(64). بيد أنّه برغم أنّ مفهوم "Grundstimmung" قد اصطلحه هيدغر في درس 1935/1934، فهو ما يزال يحرص على التحديق إلى مسألة الوجود (Seyns)، وهذا الرسم نعثر عليه أيضاً في هذا الموضع، 1935/1934: 80) من زاوية البحث في "ماهية الدازين الإنساني" (نفسه)؛ 4- إنّه ضمن كتاب إسهامات في الفلسفة ودرس 1938/1937 (1938/1937: 1-2) فقط تأخذ دلالة "المقام الأساسي" وجاهتها الخاصة، ثمّ تصبح مكسباً مستقرّاً في النصوص اللاحقة مثل درس شتاء 1942/1941 (1942/1941: 71-72) ومحاضرة 1955 ماذا تكون- الفلسفة؟ (1955ب: ت.ف.ص337).

و إنّه من أجل أنّ كتاب إسهامات في الفلسفة ينبغي أن يُقرأ بوصفه "المنعرج" الأكبر الذي أخرج هيدغر من طريق الانطولوجيا الأساسية إلى طريق "تاريخ الوجود"، فقد يمكن دون معاندة أن نأخذ مصطلح Stimmung في معنى "المقام" الذي يمكّن من استشراف السبيل إلى معنى الوجود بوصفه "عهداً". ربّ سبيل في التفلسف هو أقصى ما بلغه هيدغر الثاني. - إنّ هيدغر ينطلق من ملاحظة أوّلية: أنّه من دون "مقام أساسي"، "يُساء فهم" ما تقوله الفلسفة لأنّه سيبقى "قرقعة من المفاهيم والقشور اللفظية" (1938/1936: 21). وذلك لأنّ "المقام الأساسي، على ذلك، يهب نبرة (stimmt) الدا-زين ومن ثمّ التفكير بوصفه اشتراعاً لحقيقة الوجود ضمن الكلمة والمفهوم" (1938/1936: 21)(65).

هكذا يفترض هيدغر في الفقرة 6 من كتاب إسهامات في الفلسفة أنّه كما كان "الاندهاش" (das Er-staunen) هو المقام الأساسي الذي عنده تولّد "البدء الأول"، فإنّ "التوجّس" (das Er-ahnen) هو المقام الأساسي الذي من شأنه أن يهيّئنا لاستشراف "البدء الآخر" (1938/1936: 20). لكن علينا

---

(63) را: هيدغر (1931/1929: 23-24).

(64) يقول هيدغر (1935/1934: 79-80):" [..] هل نحن سهونا وأخطأنا القراءة بالكلية من أجل أننا ما نزال نستعجل كثيراً أن نمسك (greifen) بمضمون ملموس؟ بدلاً من أن نتصوّر (begreifen) أنّ الموضع و''الهُنا'' (der Ort und das 'da') الذي انطلاقاً منه يتكلم الشاعر، لا يمكن أن يُجرّب إلا انطلاقاً من وجهة تأرّخ القول الشعري (Geschehensrichtung)؟ إنّ الأمر كذلك بالفعل. فبرغم التهيئة المتعددة الوجوه السديدة جدّاً (schon recht، هذه العبارة ساقطة في الترجمة الفرنسية)، نحن لم نتدبّر بعدُ أنّ صوت (die Stimme) القول ينبغي أن يكون صدى (gestimmt sein) لكون الشاعر يتكلم من مقام (Stimmung) ما، مقام يعيّن نبرةً (be-stimmt) الأساس والقاعدة ويعبر صدى (durchstimmt) الفضاء الذي انطلاقاً منه والذي ضمنه يرسي القول الشعري وجوداً (ein Sein) ما. هذا المقام نحن نسميه المقام الأساسي للشعر. بيد أنّه بالمقام الأساسي، نحن لا نقصد نبرة شعور (Gefhülsbetontheit) متأرجحة، تصاحب القول فحسب، بل إنّ المقام الأساسي يفتّح العالم، الذي في القول الشعري يستقبل بصمة الوجود (das Gepräge des Seyns). وقبل أن نتدبّر ماهية المقام الأساسي بخاصة، حتى نتصوّر لدنه شيئاً ما ماهية الدازين التاريخي الإنساني، نحن نريد أن نبرز ما يباين (zur Abhebung bringen) المقام الأساسي لشعر ''جرمانيا''."

(65) (1938/1936: 21-22): "إنّ المقام الأساسي، على ذلك، **يهب نبرة** (*stimmt*) الدا-زين ومن ثمّ **التفكير** بوصفه اشتراعاً لحقيقة الوجود ضمن الكلمة والمفهوم.

إنّ المقام هو رذاذ [من] رجفة الوجود بوصفه عهداً ضمن الدا-زين. الرذاذ: ليس بوصفه مجرّد اضمحلال وانطفاء، بل بالعكس: بوصفه احتفاظاً بالشرارة في معنى منارة الهُنا طبقاً للتشقق التام للوجود.

[..] إنّ المقام الأساسي يعني بالنسبة لنا: الرهبة، التحفظ، الخشية، الإيجاس، التوجّس."

ألا نأخذ "التوجّس" في معناه السائد، كأنْ يوجس القلب فزعاً ممّا لم يأت بعدُ، بل التوجّس المقصود هو من نوع بحيث "يعبر مسافة (durchmiβt) الزمانية كلها ويقدّرها: لعبة-الزمان-الفضاء التي من شأن الهُنا (den Zeit-Spiel-Raum des Da" (1936/1938: 22)، حيث تتشكّل فسحة وجود الإنسان.

إنّ القصد هو أنّ الانتقال من نطاق "البدء الأول" للفكر الغربي، أي نطاق "الفكر الميتافيزيقي"، إلى "البدء الآخَر"، أي إلى فكر "لم يعد ميتافيزيقيا" (hr metaphysisch istmenicht) (1941/1942: 99)، - لا يصبح سانحاً إلا متى توفر "المقَام الأساسي" الذي عنده تتمكّن الفلسفة من الفوز بإمكانية التفكير في الوجود من حيث يوجد، لا من جهة أيّ موجودية، أي بوصفه "عهداً". هذا "المقَام" ليس "مزاجاً"، لتدبير الموجود بوصفه "معيشاً" (Erlebnis)، كما يكرّر ذلك هيدغر (1936/1938: 21، 33؛ 1941/1942: 71)، بل طريقة مخصوصة في "سماع" ما يبلغنا من "الصدى" (der Anklang) الذي يرسله "الوجود" من وراء حجب موجودية الموجود(66). "المقَام" هو "سمْع" الوجود(67). بهذا المعنى يمكن لهيدغر أن يفترض أنّ مطلوب الفلسفة الأوكد هو التوفر على "المقَام الأساسي الذي من شأن البدء الآخَر"(timmung des anderen dsdie Grun Anfangs) (1936/1938: 21، 22). أين يمكن أن نعثر على هذا النوع من "المقَام"؟ - في الدازين! ولكن حذاري من أن نفهم بذلك أنّ الدازين قادر على اختراع "المقَام" كما تفعل "الذات" الميتافيزيقية؛ إنّ "المقَام" هو "توجّس" يهيئ الدازين لسماع صوت الوجود، حيث لا يوجد سوى الموجود (1936/1938: 22).

ب- مصطلح "التحفظ" (die Verhaltenheit):

لقد عرضنا من قبلُ لمصطلح " die Verhaltenheit" (التحفظ (68)) ضمن فحصنا لدرس 1937/1938 (1937/1938: 2)(69) دون أن نقف عنده بخاصة. ربّ وقفة يبدو أنّها باتت هنا متأكّدة. فما يعني هيدغر من تخصيص "المقَام الأساسي" للفلسفة بكونه "تحفظاً"؟ -يمكن رصد خصائص دلالة مصطلح "التحفظ"(70) لدى هيدغر الثاني من ثلاث جهات هي الفلسفة ومن يتفلسف والمسألة المتفلسف فيها. هذا الفحص يقودنا إلى تمييز الخصائص الثلاث التالية: 1- التحفظ هو "أسلوب الفكر البدئي" (der

---

(66) Haar 1975: 461.

(67) إننا نعثر هنا على دلالة خاصة لطريقة العرب في فهم العنوان اليوناني لكتاب **الطبيعة** الأرسطي، أي نقله له بعبارة " سمْع الكيان" (في العربي) المنسوج على منوال "شمعا كيانا" في السرياني، وهي تعريب لليوناني: Fusiki akroasis أي "السماع الطبيعي"، ولكن أيضاً على خيط تأويلي صالح لقراءة هيدغر نفسه حيث أنّ تأكيده على جعل شرط التفكير في الوجود بما هو وجود هو توفير "المقَام" أي طبقة الصوت اللازمة لـ"سماعه"، بحيث ينقلب التفكير في الوجود إلى "سمْع" للوجود. راجع: أرسطوطاليس، **الطبيعة**. تحقيق عبد الرحمان بدوي (القاهرة: 1964) ج 1، ص1؛ الخوارزمي الكاتب، " الحدود الفلسفية"، ضمن" عبد الأمير الأعسم، **المصطلح الفلسفي عند العرب** (تونس: الدار التونسية للنشر، 1991)ص240.

(68) لقد وجدنا لفظة "التحفظ" لائقة باحتمال معنى die Verhaltenheit من أجل أنّها لفظة ليست متداولة فقط بل أيضاً عاملة بعدُ في نصوص فلسفية عربية قديمة وإنْ كان ذلك بدلالة تتحرك في نطاق *الفكر الميتافيزيقي*، مثلاً في **الطب الروحاني** لأبي بكر الرازي وفي **دلالة الحائرين** لموسى بن ميمون. راجع: أبو بكر الرازي، **الطب الروحاني**. ضبطه وقدم له سليمان سليم البواب (دمشق/بيروت: منشورات دار الحكمة، 1986) الفصل 3، ص58. وموسى بن ميمون، **دلالة الحائرين**. تحقيق حسين آتاي (د.م.: مكتبة الثقافة الدينية، د.ت.) ص 16، 30، 71.

(69) يقول هيدغر (1937/1938: 2):" إنّ هذا المقَام الأساسي (Grundstimmung) **الذي من شأن** *(der)* الفلسفة، نعني **الفلسفة المستقبلية**، نحن نسميه، إذا كان يجب أن يُقال عن ذلك بعامة شيء ما بلا توسّط: **التحفظ** (*die Verhaltenheit*). إنّه فيه يوجد متّحدين ومجتمعين على نحو أصلي: **الرهبة** من الأمر الأشدّ قرباً وطفيلية، أنّ الموجود يوجد (ist)، وفي عين الآن، **الخشية** من الأمر الأشدّ بعداً، أنّ الوجود يكون (west) ضمن الموجود وقبل كل موجود. إنّ التحفظ هو ذلك المقَام، الذي لا تُتجاوَز فيه أيّ رهبة ولا تُنحّى جانباً، بل هي بواسطة الخشية تُحفظ وتُصان. إنّ التحفظ هو المقَام الأساسي للصلة مع الوجود، ففي هذه الصلة تصبح محجوبية ماهية الوجود أكثر شيء أهلاً لأنْ يُسأل عنه. "

(70) عن دلالة مصطلح " die Verhaltenheit " – "التحفظ" بوصفه "مقاماً أساسياً" لدى هيدغر الثاني انظر: Emad 1991: 17، 23-27؛ Gander 1994: 22-24؛ Esposito 1995: 43؛ Kovacs 1996: 19.

المبحـوث عنـه (1936/1938: 33)(71)؛ 2- هـو "تأهّـب (Bereitschaft) الـدازين، الأقـوى والألطـف فـي نفس الوقـت، مـن أجـل التأصّـل فـي العهـد (Er-eignung)، التصيّر مقذوفاً ضمن الانتصاب الأصيل داخل الحقيقة التي من شأن المنعرج في العهد" (نفســه34)؛ و3- هــو "ســبْرٌ" (Ergründung) لأســاس الـدازيــن، أي للعهـد، ومــن ثــمّ "تأســيس" (Gründung) للدازين ضمنه (نفسه، ص34)(72). إنّ هذا التخريج لمعنى "التحقظ" بوصفه "المقام الأساسي للبدء الآخر" قد مكّن هيدغر الثاني من إلقاء ضوء جديد على معنى "العناية"(die Sorge) الذي شيّد عليه هيدغر الأول الفهم الكيانوي للدازين بوصفه زمانية. هذا الضوء الجديد هو تخريج "التحفظ" بوصفه "أساس" معنى "العناية" (1936/1938: 35)(73).

هذا النحو من الاستشكال منح مفهوم "الدازين" دلالة مستجدّة من جهتين: من جهة الرسم ومن جهة الوظيفة. من جهة الرسم نلاحظ أنّ هيدغر انتقل من رسم "الدازين" (Dasein)، "الهُو" (das Selbst) الأصيل الذي عرضته تحليلية الكيان في الجزء المنشور من الوجود والزمان (1926أ: 38، 436)، إلى رسم "الدا-زين" (Da-sein)(74)، "الهُنا" (das Da) الذي عنده تنفتح للإنسان فُسحة الصلة بالوجود.

أجل إنّ رسم "دا-زين" (Da-sein) ليس غريباً عن هيدغر الأول إذ هو قد أثبته في الوجود والزمان ضمن عناوين الفقرات 29 (Befindlichkeit ss Da-sein alda)، و31 (das Da-sein als Verstehen)، و34 (Da-sein und Rede). ونعني بذلك أنّ الدلالة "الموضعية" في معنى "الدازين" هي أساسية لدى هيدغر الأول أيضاً كما لدى هيدغر الثاني. إنّ الدازين في المرتين "موجِد" أي "مكان وجود" الموجود الذي يُدعى الإنسان. لكنّ دلالة "الهُنا" (das Da) مختلفة ما بين 1926 و1936: ففي 1926 هي دلالة "بصرية" تجد قوامها في معنى "النور الطبيعي في الإنسان" (lumen naturale im Menschen) الذي ابتدع منه هيدغر المعنى الكيانوي لمفهوم "Lichtung" – المنارة، أي "الانفتاح الماهوي" الذي به يتشكّل "الوجود-في-العالم" للموجود الذي ينحت كيانه من "فهم الوجود" على نحو يخصه (1926أ: 133، 170). أمّا في سنة 1936 فإنّ "-Da" في لفظة "Da-sein" هي دلالة "طوبولوجية" أدّت هي نفسها إلى إجراء تحويل دلالي خطير على مفهوم "Lichtung" الذي لم يعد ممكناً أن يؤخذ في معنى "المنارة" فقط، بل صار يشير إلى ضرب من "الخلوة"(75)، أي "المنفتح" الذي عنده يأخذ الوجود في الشهود بوصفه عهداً.

---

(71) يقول هيدغر (1936/1938: 33):" **التحفظ** (*Die Verhaltenheit*). هو أسلوب الفكر البدئي فقط من أجل أنه ينبغي أن يصبح أسلوب وجود الإنسان المستقبلي، المتأسّس ضمن الدا-زين، بمعنى هو يعبُر صدى (durchstimmt) هذا التأسيس ويحتمله. التحفظ – بما هو أسلوب- [هو] اليقين بالذات الذي من شأن التقدير المؤسّس والمداومة المضنية للدازين. إنه يعيّن نبرة (bestimmt) الأسلوب، من أجل أنه **المقام الأساسي** (*die Grundstimmung*). "

(72) يقول هيدغر (1936/1938: 34):" إنه المقام-الأساسي، من أجل أنه سبرٌ (Ergründung) لأساس الدا-زين، للعهد، ومن ثمّة هو يهب نبرة (stimmt) تأسيس (Gründung) الدا-زين."

(73) يقول هيدغر (1936/1938: 35): " إنّ التحفظ هو أساس العناية. إنّ التحفظ الذي من شأن الدا-زين هو وحده يعلّل (begründet) العناية بوصفها الإقامة-الملحّة (Inständigkeit) المُعانية للهُنا."

(74) في معنى طوبولوجي أساسي، ر١: Beaufret 1981: 214.

(75) نحن ندين بهذا الاختيار الاصطلاحي الطريف إلى: محمد محجوب 1995، الذي اهتدى إليه ضمن تعقب خاص لإشارات هيدغر الأخير إلى معنى Lichtung في مقالة 1964 " نهاية الفلسفة ومهمّة الفكر". يقول: " إنّ المنفتح الذي تعتمل ضمنه كل التأسيسات الميتافيزيقية من غير انتباه هو ما يقبل هيدغر على بلورته ضمن مفهوم الخلوة (Lichtung) الذي يشير – ضمن نموذج الغاب الكثيف إلى المنفتح الذي تنفرج فيه هذه الكثافة على نحو يصبح فيه ملعباً للنور والظلال، للصوت ولصدى الصوت." (محجوب 1995: 123).

إنّ "الدازين" قد صارت له سنة 1936 وظيفة جديدة(76)، انطلاقاً من كونه قد أصبح مفهوماً مستدعى إلى الاشتغال لا في نطاق مطالب الانطولوجيا الأساسية، أي مساءلة الوجود من جهة "فهم الوجود" الذي يحمله الدازين عنه سلفاً، ضمن "انفتاح" (Erschlossenheit) العالم، بل في مواضع تاريخ الوجود، حيث علينا أن نسائل عن حقيقة الوجود من جهة شهوده بوصفه عهداً. في هذا الصدد يصبح الأمر متعلقاً بنمط طريف من العلاقة بين "الدازين المتعهَّد" (ereignetes Da-sein) و"الوجود بوصفه عهداً" من خلال ما يسميه هيدغر "صلة المنعرج" (kehriger Bezug) (1938/1936: 7). وحسب بعض الشرّاح فإنّ الدازين قد يعني في كتاب إسهامات دلالتين لا تنفصلان: الدازين من جهة كونه متعهداً من قِبل الوجود، والدازين من جهة كونه متعهداً بالوجود(77).

1-4- حركة الإشكال: "العبور" من "السؤال الهادي" (itfrageLe die) إلى "السؤال الأساسي" (ge Grundfraied) أو من "البدء الأول" إلى "البدء الآخر"

إنّ وظيفة "التحفّظ" بوصفه "مقاماً أساسياً" هي بخاصة تمهيد المجال لإنجاز نمط مستحدث من الفلسفة يختصّ بكونه يتمّ " في عصر العبور من الميتافيزيقا إلى الفكر على-جهة-تاريخ-الوجود (im Zeitalter des Übergangs von der Metaphysik in das seynsgeschichtliche Denken)" (1938/1936: 3). وإنّ هذا النحو من "العبور" هو الخيط الناظم لإشكالية هيدغر الثاني بعد 1936. كيف ذلك؟ – إنّ هيدغر ينطلق من افتراض هادٍ هو أنّ التفكير في الوجود ليس "ميداناً للدراسة" (1938/1936: 5) بل هو "سبيل-في-الفكر" (danken-gangeG)(78) من خلاله يقع اجتياز "حقل كينونة الوجود" إلى إمكانية الفوز بطابع "العهد" الذي يخصّه. وذلك أمر يدعونا إلى إجراء تغيير جذري على معنى "التفكير" نفسه: إنّه يقودنا إلى مجال لا مكان فيه لما "يوصف" أو "يُفسَّر" أو "يُعلن" أو "يُعلَّم"، بل هو مجال لنمط من "القول" (Sagen) البدئي القادر على "تجميع" الوجود في "الصدى الأول" عنه والذي لا وسيلة إلى اعتناقه غير "التسآل" (das Fragen) بوصفه "الفعل" (das Handeln) الوحيد والأصيل في ميدان "ما هو أكثر شيء أهلاً لأنْ يُسأل عنه" (das

---

(76) إنّ الفرق بين تخريج "بصري" لمعنى "الدازين" سنة 1926 وتخريج "طوبولوجي" له سنة 1936 هو افتراض يواصل بعض الشرّاح مقاومته من أجل إثبات "تواصل" (continuité) بين كتاب **الوجود والزمان** وكتاب **إسهامات في الفلسفة**. إنّ جيرار غاست (Guest 1989: 32-33) يواصل طريقة استفادة فرنسوا فيزان من مكاسب هيدغر الثاني في ترجمة بعض المصطلحات الحاسمة لدى هيدغر الأول. ومفهوم الدازين واحد منها. إنّ "تاريخ النصوص" كما هي في أوانها يبيّن أنّ هيدغر كان يستعمل عبارات "الهُنا" و"الانفتاح" (Erschlossenheit) ولكن في معنى بصري هو "الانكشاف" في صدى دقيق لتأويل "الحقيقة" بوصفها "لا-احتجاباً". إنّ هيدغر الثاني وحده أصبح قادراً على الاشتغال الصارم على الدلالة "الطوبولوجية" لعبارة "الدازين". إنّ القصد ليس أنّ جيرار غاست لم يبصر بالبُعد الطوبولوجي للهُنا لدى هيدغر الثاني، فذلك أمر أكد عليه صراحة، بل كونه لا يتردد في سحب هذا التخريج الطوبولوجي على معنى الدازين لدى هيدغر الأول، والحال أننا نفترض أنّ طابع "الهُنا" سنة 1926 ما يزال "بصرياً"، أو هو على الأقل، ليس "طوبولوجيا" إلا في معنى بصري: إنّ "النور الطبيعي في الإنسان" هو الذي يجعل منه دازين أي "منارة" تنوّر أي "تفهم" معنى وجوده داخل "انفتاح" أي "انكشاف" العالم الذي يخصه (1926أ: 133).

(77) Emad 1991: 22.

(78) يقول هيدغر (1938/1936: 3):" إنّ الفكر المقبل (Der künftige Denken) هو **سبيل-في-الفكر**، عبره يُجتاز حقلُ كينونة (Wesung) الوجود المحجوب إلى حد الآن فيُضاء بذلك لأول مرة ويُنال في طابع العهد (Ereignischarakter) الأخصّ له."

(Fragwürdigste)(79)، وليس ذلك سوى قول "ماهية/كينونة (Wesen) الوجود"، أي كونه "عهداً". أمّا الطريق إلى ذلك النحو من القول فيسميه هيدغر "التمعّن التاريخاني" (geschichtliche nunginBes) (1936، 1938: 4-5). إنّ التمعّن هو اشتغال "الفكر العابر" (s übergängliche da Denken) على تاريخ ماهية/كينونة الوجود (1936/1938: 6)(80).

و لكن ما الذي يهيّئ هذا النحو من "التمعّن"؟ - إنّه هنا يبرز الدور الحاسم لمفهوم "التحفظ" بوصفه "المقام الأساسي" للتفلسف باتّجاه مسألة الوجود بوصفه عهداً: إنّ التحفظ هو الفكر السائل الذي يفلح في القبض على ما هو أكثر شيء لأنْ يُسأل عنه والاحتفاظ به عند نفسه، وليس ذاك سوى أنّ "الموجود يوجد(ist)" وأنّ "الوجود يكون (west)" (1936/1938: 7)(81) بوصفه عهداً. إنّ الفكر السائل مطالب بأن يكون "متحفظاً" على ما هو أكثر شيء أهلاً لأنْ يُفكّر فيه لأنّ هذا الذي هو أكثر شيء أهلاً لأنْ يُفكّر فيه ليس "موضوعاً للدراسة" يقبع أمامنا دون أيّ مقاومة، بل هو "حقل" لا نصيب منه إلاّ "إيماء الإيماءة البعيد" (W das neseieiterwinken inkesW) (1936/1938: 4). إنّ ترصّد هذه الإيماءة البعيدة من أجل "التحفظ" عليها هو وحده ما يمكن من استبصار خيط "العبور" من البدء الأول إلى البدء الآخَر للفكر. إنّ علينا أن نسأل: فيم تكمن هذه "الإيماءة"؟ - يبدو أنّ تلك الإيماءة ثاوية في فهم الإغريق لمعنى حقيقة الوجود بوصفها αληθεια(82)، وذلك يعني "احتجاب حقيقة الوجود في الموجود بوصفه أمراً ضرورياً" (1936/1938: 7، 11). إنّ احتجاب حقيقة الوجود في الموجود قد بلغت مع عصر التقنية(83) هالتها العليا: فحقيقة الوجود نفسها قد صارت "تمنع وينبغي أن تمنع" (βmund verweigern u verweigert) إمكانية " التعهّد" (die Er-eignung) التي تقتضيها "كينونة الوجود بوصفه عهداً" (1936/1938: 8)(84).

و لكن من أجل أنّ عصر التقنية يستمدّ ماهيته من نمط تدبير البدء الأول لحقيقة الوجود فإنّ علينا أن نأخذ التفكير في الوجود بوصفه ينبغي أن يكون أوّل ما يكون "فكراً بدئياً" (anfängliches Denken) أي يتأصّل في ماهية البدء الأول، ولكن أيضاً "فكراً عابراً" (nkens Deergänglichebü) من أجل أنّ الرهان هو تدبّر العبور من نطاق "البدء الأول" للفكر إلى مدى "البدء الآخر"(85). إنّ

---

(79) يقول هيدغر (1936/1938: 5):" بيد أنه في حقل ما هو أكثر شيء أهلاً لأنْ يُسأل عنه (Im Reich des Fragwürdigsten) لا يمكن للفعل أن يكون إلا تسآلاً لا مثيل له."

(80) يقول هيدغر (1936/1938: 5-6): " إنّ الفكر ضمن العبور إنما يضع الكانية الأولى التي من شأن وجود الحقيقة و[العنصر] المستقبلي الأقصى الذي من شأن حقيقة الوجود ضمن اللغة التي هي نصفُ نفسها ويحمل فيها ماهية الوجود غير المساءلة إلى حدّ الآن إلى [حيّز] الكلم. ففي معرفة الفكر العابر يبقى البدء الأول حاسماً بوصفه الأول ويكون على ذلك متجاوَزاً بما هو بدء."

(81) يقول هيدغر (1936/1938: 7):" إذا **وُجد** (*ist*) الموجود، فإنّ الوجود ينبغي أن يكون (wesen). ولكن كيف يكون (west) الوجود؟ ولكن هل **يوجد** الموجود؟ انطلاقاً ممّ ينحسم الفكر ههنا، إنْ لم يكن انطلاقاً من حقيقة الوجود. بذلك لم يعد يمكن لهذا [الأخير] أن يُفكّر فيه (gedacht) من جهة الموجود، إنه ينبغي أن يتمّ إفكارُه (erdacht werden) انطلاقاً من ذاته."

(82) Emad 1991: 20.

(83) يبدو أنّ استشكال ماهية "التقنية" قد بدأ منذ 1935، را: 1935/1936:ت.ف.ص 51؛ وقا: Chevalley 1990: 289 وما بعدها.

(84) يقول هيدغر (1936/1938: 8): " إنه إذا كان العهد يشكل كينونة الوجود، فما أقرب خطر كونه يمنع وينبغي أن يمنع التعهّد (die Er-eignung)، وذلك أنّ الإنسان قد صار لا يقوى أن يصبح دا-زين، من قِبل أنّ الجبروت المنحلّ القيود الذي من شأن الهرولة المجنونة ضمن الهائل قد غلبت على الأمر تحت مظهر ''العظمة''.

(85) Emad 1991: 19. – قد يمكن اعتبار مسألة "البعث الأول" و"البعث الآخر" في كتاب محمود المسعدي، **حدث أبو هريرة قال** (تونس: 1972) بمثابة "شهادة قبل-انطولوجية" (ein vorontologisches Zeugnis) – حسب عبارة طريفة وردت في الفقرة 42 من **الوجود والزمان** (1926أ: 197).

- عمّا تومئ إليه مسألة "البدء الأول" و"البدء الآخر" لدى هيدغر الثاني. راجع أيضاً: المسعدي، **... تأصيلاً لكيان** (تونس: نشر وتوزيع مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، د.ت.)ص 69: " خذوا كتاب ''**حدث أبو هريرة قال**'' وانظروا

هيدغر قد أعطى لهذا العبور من البدء الأول إلى البدء الآخر بنية طوبيقية لافتة هي العبور من "السؤال الهادي" (die Leitfrage) إلى "السؤال الأساسي" (die Grundfrage) (1936/1938: 74). إنه انتقال من "فكر الوجود" (das Denken des Seins)، الذي يجد بنيته في كل "انطولوجيا" ظهرت إلى حد الآن، إلى "إفكار الوجود" (das Er-denken des Seyns) (1936/1938: 456)، أي الدخول والتأصّل في التفكير(86) في كينونة الوجود بوصفه عهداً(87).

إنّ وجه الطرافة هنا هو أنّ الفلسفة مطالبة بتأمين مهمّتين متواشجتين: التأصّل في البدء الأول وتحضير النقلة إلى البدء الآخر. كيف ذلك؟ يفترض هيدغر أنّ ذلك يتمّ حين نأخذ في تحويل "تاريخي ومفهومي" للسؤال الهادي "ما هو الموجود؟"، الذي رسم تاريخ الميتافيزيقا، إلى السؤال الأساسي "كيف يكون الوجود؟" (1936/1938: 6)(88). لكن ذلك لا ينبغي أن يؤخذ بوصفه مشكلاً صناعياً، أي منهجياً، بل بوصفه مشكلاً متعلقاً بنمط "الدا-زين" الملائم لهكذا مطلب: إنّ الدا-زين هو مرة أخرى مدخل الإنسان إلى احتمال التفلسف الذي يقود إلى قول حقيقة الوجود.

§ 2- ما هي وجوه "كينونة الوجود (Wesung die esd eynsS) بوصفه عهداً" (als Ereignis)؟

1.2- كيف نقول معنى "Er"gniseiEr"؟ أو "كيف لا ينبغي أن يُفكَّر في reignisE"(89)

يمكن اعتبار مقالة جيرار غاست(90)، التي أعدّها عند ترجمة محاضرة كان فون هرمان قد ألقاها بمناسبة تحقيقه ونشره لكتاب إسهامات في الفلسفة(91)، بمثابة بحث(92) نموذجي في جملة الصعوبات التي تثيرها عبارة "das Ereignis" متى أخذ الواحد على عاتقه أن ينقلها إلى لغة لا تتوفر سلفاً على الرحم الاشتقاقي الذي ولدت منه.- إنّ أبسط صيغة للصعوبة التي تحفّ بترجمة لفظة Ereignis إلى لغة غير الألمانية – تساوت في ذلك الفرنسية أو الانغلزية مع العربية- هي كونها تحتمل دلالتين إحداهما تداولية والأخرى أصلية (اشتقاقية) بينهما افتراق حاد. فمن جهة، تعني Ereignis في الألمانية المتداولة معنى "الحدث" (Événement، Event) أو "الحادثة"، وقد تعني ما تعنيه عبارة "حوادث الدهر" في العربية؛ لكنّها من جهة الاشتقاق لم تأت إلى احتمال معنى "الحدث" إلا من طريق

أين ابتدأ وأين انتهى. انظروا كيف أنّ الحديث الأول كان ''حديث البعث الأول'' في معنى الولادة، والحديث الأخير كان بعنوان ''البعث الآخر'' الذي هو أيضاً في معنى الولادة، ولكن في عالم آخر وبنوع من الكيان آخر."

(86) نأخذ "أفكَرَ" (er-denken) في وزن أفعَلَ من حيث يدلّ على معنى الدخول في الحال، مثل أمسى إمساء أي دخل في المساء وأصبح إصباحاً أي دخل في الصباح. الإفكار هو الدخول في الفكر، أي التأصّل فيه.

(87) Emad 1991: 22.

(88) Emad 1991: 19.

- يقول هيدغر (1936/1938: 6):" إنّ سؤال الوجود هو السؤال عن حقيقة الوجود. فمتى أُنجز وتُصُوِّر على نحو تاريخي هو يصير على الضد من سؤال الفلسفة عن الموجود (السؤال الهادي (Leitfrage)) إلى حد الآن، إلى **السؤال الأساسي** *(Grundfrage)*".

(89) هيدغر، 1962أ: 58:

« …wie das Ereignis nicht zu denken ist.»

(90) انظر:

- Gérard Guest, « L'aîtrée de l'être. Avertissement du traducteur », in : *Cahiers philosophiques*, 41 (décembre 1989) : 25-43.

- انظر أيضاً الإيضاحات التي أضافها فرنسوا فيدي (Fédier 1993: 31-33) تعقيباً على عمل جيرار غاست المذكور.

(91) انظر في نفس المجلة ونفس العدد:

-Friedrich-Wilhelm von Herrmann, « La fin de la métaphysique, et lcautre commencement. A propos du "tournant" de Heidegger », in : *Cahiers philosophiques*, 41 (décembre 1989) : 45-72.

(92) راجع أيضاً: Kisiel 1970: 164-165؛ Beaufret 1981: 227-229؛ Verstraeten 1986: 114-116.

جذر قديم هو لفظة Eräugnis، من فعل eräugen (تعيّن الشيء أي أبصره) المبني انطلاقاً من لفظ das Auge الذي يعني "العين" (1957أ: 24؛ ت.ف.ص 270)(93)، بحيث يصبح ممكناً القول إنّ Eräugnis يعني ما يحدث أي ما يظهر ويتجلى ويقع أمام العين أي عياناً(94). إنّ eräugen هو "العيان"(95)، أي "الحدث" الذي صار متعيّناً أي معايَناً بالأعين، ظاهراً متجلياً واقعاً، والحدث الذي صار أمراً "محدَثاً" أي بارزاً للعين من فرط جدّته أو طرافته.

غير أنّ الصعوبة تأخذ منعطفاً آخر تماماً حين نأخذ في الحسبان أمرين آخرين: أوّلاً - الانزلاق الدلالي اللاحق من eräugnen (عاين) إلى ereignen (خصّ) (1959أ: 247ت.ف.ص)(96)، بحيث أنّ isgnErei قد صارت تُقرأ في صلة حادة مع دلالات أفعال مثل eignen (ناسب وخصّ وكان قادراً على أمر ما)، aneignen (تملك وحصّل واكتسب)، zueignen (نسب إلى وحمل على وأهدى)، وعبارات مثل eigen (خاص)، igentliche (أصيل)، Eigentum (المِلكية)، teiEigenh (فرادة)، mEigenhei (منزل خاص)، Eigenschaft (خاصية). وثانياً دلالة حرف الافتتاح "-er" في لفظة eignis-rE، فهو يعني في الألماني بخاصة معنى "الأصل" و"الدخول في الحال"(97)، وما ما تؤديه عبارة "heraus aus" الدالة على الانطلاق من "الأصل" ومقترنة بمعنى "الحركة من العمق" أو الحركة نحو الأصل وعبر الأصل(98).

بذلك صار مفهوم Ereignis اشتغالاً خفياً ومدروساً على ثالوث دلالي من المتعسّر تجميعه في لفظة واحدة، لأنّه هو نفسه تولد عن استعمال متداول واشتقاق متروك وانزلاق صوتي في آن. إنّ Ereignis هو:

- "حدث" ''كينونة الوجود'' die Wesung des Seyns، الذي يتحرّك ضمن فُسحة "تاريخ الوجود"؛ لكنّ من يأخذ Ereignis في الدلالة المتداولة للفظ "الحدث"(99)- أي "الواقعة" في الزمان الطبيعي – هو يثير صعوبة قاهرة أمام من يطرق "ميدان" الـ Ereignis ويجعلنا غير مهيّئين لفهم عبارة مثل "die Kehre im Ereignis" – "المنعرج في العهد"- الفوز الأكبر في ضميمة "الإله الأخير" ضمن إسهامات في الفلسفة(100)؛

- هو "عيان" يعاين نمط وجود الوجود (معنى ''الكينونة'' esungW die)، لكن في معنى للعين لا علاقة له بالطرح الميتافيزيقي لمشكل الإبصار أو الحدس أكان حسياً أم عقلياً؛ إنّ "المعاينة" هنا ذات وظيفة "طوبولوجية"(101) وليست "بصرية": إنّها تشكيل للـ''منفتح'' (das Offene) الذي فيه يأتي الـ Ereignis، وهو ما يشير إليه معنى "الخلوة" (Lichtung) لدى هيدغر الثاني؛ و لذلك كلّ بحث

---

(93) يقول هيدغر (1957أ: 24):" إنّ لفظة Ereignis مأخوذة من اللغة المولدة. Er-eignen يعني أصلاً: -er äugen، بمعنى أن يلحظ [الشيء]، أن يستدعيه من خلال لحظه، أن يتعيّنه."

(94) تعني "حدث" في العربية "وقع"؛ ومنه أحدث أي أوجد وابتدع. ولذلك يعني الحدث "الأمر المنكر الذي ليس معتاداً" أي "البدعة"، والحادث هو " الشيء أول ما يبدو"، أي "الجديد"، والحداثة من الأمر " أوّله وابتداؤه". وحادث السيف أي جلاه وحدّث خبّر.

(95) "عِيان" من "عايَن عياناً ومعاينة" الشيء رآه بعينه. ولقيه "عِياناً" أي "مشاهدة".

(96) يقيم هيدغر صلة بين eignen، sich eignen (اختصّ، كان مخصوصاً، ناسب) وبين sich zeigen (بان وبرز) وsich bezeichnen (وسم، علّم من العلامة، أشار) (1959أ: ت.ف.ص247).

(97) راجع:

- F. Bertaux, E. Lepointe, *Dictionnaire Allemand – Français* (Paris : Hachette, 1968)p. 349.

(98) را: Emad 1991: 22.

(99) قا: Grondin 1988: 392.

(100) هي الصعوبة التي تظلّ تحفّ بكل نقل لمعنى Ereignis بواسطة اللفظة التي تقابلها في اللغة اليومية أي "الحدث" (Event، événement)، بحيث يتمّ قراءة هيدغر الثاني في ضوء "تاريخاوية" (Historicisme) قاهرة حاول هو أن يحدّ منها بكل الوسائل. وهو اختيار دارسين هيدغرين مثل: Guest 1989: 34؛ Crétella 1992: 158. هذا الاختيار حذّر منه هيدغر الأخير بشكل حاد في مواضع عدة. انظر بخاصة: 1962أ: 58-59.

(101) Kisiel 1970: 162.

عن "صوفية" (Mysticisme) لدى هيدغر الثاني(102) هو ما يزال يفهم "isEreign" في معنى "بصري" وليس في معناه "الطوبولوجي"، بحيث يحرم المصطلح الهيدغري بعنف من أصالته "ما بعد الميتافيزيقية" ويردّه إلى تجربة أنطولوجية ما تزال تحتكم إلى براديغم الموجود الذي سيطر طيلة الحقبة اليونانية-العربية من تاريخ الميتافيزيقا(103)؛

- هو "خاصّةُ" الصلة بين "الوجود" و"الدازين" (معنى "صلة المنعرج iger Bezughrke)، الخاصّةُ التي لا تنبسط إلاّ عند "المقام الأساسي" للفكر البدئي، أي مقام "التحفظ" الذي من شأنه بسط "صلة المنعرج" التي "تضمّ" بين الدازين والوجود؛ لكنّ حذار من أن نأخذ "الخاصة" هنا في معنى "الخاصية" (Eigenschaft) التي تقوّم مفهوم "الشيء" الميتافيزيقي أو "المِلكية"(umEigent) التي من شأن "الذات" الحديثة، فذلك يصبغ عبارة Ereignis(104)بضرب من الغموض الذي تزداد خطورته بقدر ما يظهر على فكر ما علامات الرزوح الخفي تحت رواسب براديغم "الذات" الحديث(105). مثلاً: إنّ الترجمة الفرنسية لآخر أكبر نصّ أساسي لهيدغر الأخير، أي مقالة الزمان والوجود لا تخلو من هكذا غموض، حيث أنّ فرنسوا فيدي (Fédier) قد فهم/ ترجم مصطلح ngeiE بوصفه يعني " faire propriété anir à soi-même en svead" (1962أ: 59، 63)، كما يفهم/يترجم Ereignen بوصفه يدل على "reopvement qui fait advenir à soi le prule mo" (نفسه: ص61). إنّ إقحام مسألة "الهُو" (le soi) في نص هيدغر دون داع خاص هو إجراء خطير لأنّ موضع القول في "الهُو" ههنا هو "الدازين" من حيث يحتمل سؤال "من؟" (Wer ?)هو وليس "ما" (Was?) هو الشيء الذي يفكر؟ على عادة المحدثين، وهو نمط من السؤال لا يقود إلا إلى معنى "الذات" بوصفها "شيئاً" أو "جوهراً".

- غير أنّ نكتة الإشكال في معنى Ereignis ليس في العثور على ما يقابلها في اللغات الأخرى، بل في تهيئة لغة ما للتصدّي لهذا الذي تشير إليه هذه العبارة الهادية: كيف تقول هذا الذي هو "حدث" في تاريخ الوجود لا يؤخذ إلا "عياناً" لدن خلوة الوجود بوصفه "خاصّة " الدازين الذي أقام عند صلة المنعرج من البدء الأول إلى البدء الآخَر؟. - بذلك يتوضّح هذا: أنّه لا يفلح في ارتسام دلالة Ereignis إلاّ من توفّر على استشكال ملائم لثلاثة مفهومات مصاحبة له ألا وهي ''gunWes'' و'' Lichtung'' و''seinDa-''. وهو مركب اصطلاحي متوعّر الضبط في عبارة واحدة حاول هيدغر الثاني أن يستدعينا إلى التفكير في ملامحه من خلال اجتهادات في الأسلوب، مثلاً كتابة "الضمائم" (nFügunge)، أو في الرسم، مثلاً رسم Seyn بدلاً من inSe، أي دون انطلاق من "الموجود"، ورسم eins-Da بدلاً من Dasein، أو في الاصطلاح مثلاً استحداث عبارة "فضاء-الزمان" (-der Zeit Raum).

---

(102) Caputo 1975: 169 وما بعدها.

(103) هذا النوع من الحرمان العنيف يظلّ متضمّناً في كل تأمين لمعنى Ereignis من طريق معنى " العين" فيها. وهو أمر جلي في محاولة جريئة أقدم عليها الكاتب المغربي طه عبد الرحمان حين اقترح نقل Ereignis بلفظة صوفية هي "العينية" ضمن كتابه: **فقه الفلسفة 2. القول الفلسفي. كتاب المفهوم والتأثيل** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1999): 309-319.

(104) من هذه الزاوية رأى البعض أنّ Ereignis هو لدى هيدغر الثاني ما يناظر مفهوم Eigentlichkeit – الأصالة – لدى هيدغر الأول، ر!: Caputo 1975: 163.

(105) هذا النوع من الغموض الخطير يلابس الاختيار الأكثر انتشاراً اليوم في الدراسات الهيدغرية، نعني ترجمة Ereignis بواسطة لفظة مشتقة من معنى das Eigene – الخاص. وهو ما تقرر في الفرنسية والانغليزية انطلاقاً من الجذر اللاتيني " propruis" غالب الأحيان، وبواسطة لفظة " own" الانغليزية في بعض الأحيان. مثلاً في الفرنسية: من خلال عبارات Copropriation (1957أ: ت.ف.ص 270)، lœappropriement (1962أ: 57-63)؛ أو في الانغليزية: appropriation، appropriating (Emad 1991: 15، 22، 23، 27)؛ وفي أحيان قليلة من خلال لفظة " own-ing)، مثلاً لدى: de Boer 2000: 144، 147، 149.- لكنّ ثمّة من ينبّه إلى أمر خطير: أنّ Er-eignis لا تعود إلى eigen إلا في الظاهر فقط، وأنّ مبحث "الخاص" و"الخاصية" ينبغي أن يكون في المحلّ الثاني، أمّا المحل الأول فهو من نصيب " Er-äug-nis" – "العِيان" الذي هو "رحم المعنى" (la matrice de sens) الذي يكفل لنا فهم ما يشير إليه Ereingis: " إنّ Ereignis يعني "الحركة التي تقود إلى الرؤية، ما يجعل رؤية ما ممكنة، ما يُظهر ويجعل [الأشياء] تنجم مرة أخرى"، ولذلك أيضاً هو " لا يسمي الحدث، بل ما يجعل أنّ ثمّة حدثاً" (Fédier 1993: 32).

ولكن هل يعني ذلك أنّ لفظة Ereignis غير قابلة للترجمة أصلا؟ - إنه لئن كان هيدغر الأخير لم يتردّد في التلميح إلى ذلك سنة 1957 في محاضرة مبدأ الهَوية (dentitätI r Satz derDe)(106)، فإنّ المشتغلين بالفلسفة في اللغات الأخرى، غير الألمانية، لم يمسكوا أنفسهم عن ركوب هذه القابلية "القليلة" للفظة Ereignis لأنْ تُترجم إلى لغات لا تربطها بها صلة الرحم، وذلك كما ركبها هيدغر نفسه حين اشتغل طيلة حياته على الألفاظ اليونانية مثل αληθεια أو λογος أو φυσις والقائمة طويلة(107). – قد لا يخلو الأمر من "إهانة"(108) لغوية لمن يفكّر في لغة لا تستطيع سلفاً أن تفي بما تتوفر عليه لغة أخرى بوصفه "لفظاً هادياً في خدمة الفكر" (als Leitwort im Dienst des sDenken) (1957أ: 25). وقد تحاول لغة ما أن ترفع عن نفسها هكذا إهانة سواء بأن تتراوح في الإشارة إلى معنى Ereignis باللفظين المتحدّر منهما اللفظ الألماني، نعني مرة بوصفه "حدثاً" ومرة بوصفه "خاصّة"(109) أو بأنْ تنحت مركباً اصطلاحياً منهما في نفس الوقت، نعني "الحدث المخصِّص" (t that appropriatesenev)(110).

- إنّه ليس ثمة مخرج يدرأ مظاهر الصعوبة والغموض والحرمان التي رصدناها في الترجمات السائدة لمصطلح Ereignis إلا بأن نضطلع بمهمة "الترجمة" بالمعنى الذي مارسه هيدغر نفسه ضمن مقالة في ماهية ومفهوم الفيزيس أي ما يمكن أن يحمل اسم "الترجمة المفكّرة" التي تعني أمرين معاً: من جهة الإقرار بأننا "لا نملك أيّ لفظة للتفكير ضمن عبارة واحدة" (1939أ: ت.ف.ص514) في ما يشير إليه مصطلح isEreign؛ ولكن، الانخراط للتوّ، من جهة أخرى، في "محاولة" أو "مغامرة"(111) استدعاء معنى Ereignis المتوعّر على اللغات جميعاً، في لغة كانت قد سبقت الألمانية في خوض غمار احتمال ما عنته اليونانية في أوّل الوقت الفلسفي للغرب. – هذا النحو من الترجمة المفكّرة نحن وجدنا أنّ أحد المشتغلين بالهيدغريات في العربية (محجوب1995) قد أشار إليه إشارة وعْد بقيت هي نفسها

---

(106) يقول هيدغر (1957أ: 25؛ ت.ف.ص 270):" إنّ لفظ Ereignis يجب الآن، من حيث هو مفكّر فيه من طريق القضية (Sache) المُشار إليها، أن يتكلم بوصفه لفظاً هادياً في خدمة التفكير. وبما هو لفظ هادٍ مفكّر فيه على هذا النحو هو لا يقبل أن يُترجَم أكثر ممّا يقبل اللفظ الهادي اليوناني λογος أو طاو (Tao) الصيني."

(107) إنّ هيدغر لم ينتج ترجمات بالمعنى المحترف لنصوص الفلاسفة اليونان، لكنّه أوّل وأكثر من حوّل الفلسفة إلى احتراف جذري للترجمة بوصفها عملاً مفكّراً مطلوباً لذاته. مثلاً هو قد عمل طيلة حياته على αληθεια اليونانية بواسطة الكلم الألماني: من **الوجود والزمان** (α-ληθεια أو Unverborgenheit – لامحجوبية – بوصفها Entdecktheit – مكشوفية من حيث أنّ "الكشف" – das Entdecken، هو "طريقة وجود من شأن الدازين"، 1926أ: 219-220) إلى درس 1937/1938 (αληθεια أو Unverborgenheit بوصفها "انفتاحاً"- Offenheit، 1937/1938: 105)؛ بل هو قد جازف ضمن مقالة "في ماهية ومفهوم الـ Φυσις" (1939أ) بتقديم "ترجمة" (وُصفت بأنها ’’بربرية‘‘) لواحد من النصوص الأرسطية الأكثر حسماً (**السماع الطبيعي**، مقالة الباء، 1). راجع: 1939أ: ت.ف.ص 490-491، هامش المترجم). كذلك: Emad 1992: 58 وما بعدها.

(108) را: Guest 1989: 34.

(109) Kovacs 1996: 19، 22: هذا الشارح الهيدغري الكبير لا يتردد في المراوحة بين " event" (ص19) و" appropriation" (ص22) أو في المرادفة الصريحة بينهما (ص22).

(110) مثلاً Richardson 1993: 36؛ Kisiel 1993: 494. – كيسيال، هذا المؤرخ الكبير وصاحب النفوذ العلمي الحاسم حول نصوص هيدغر الأول والذي يتميّز هنا بكونه يذهب إلى أنّ مصطلح Ereignis قد أخذ في الاشتغال في معجم هيدغر منذ درس طوارئ الحرب سنة 1919 (1919أ: 69، 75)، - يترجم لفظة Ereignis بعبارة مركبة هي " properizing event" أو " appropriating event". وهو اختيار يلجأ إليه من يحرص على عرض إشكالية Ereignis دون تحمّل مسؤولية تأويلية إزاءها. وهو اليومَ أمر شائع سواء في الدراسات الهيدغرية بعامة. مثلاً: Dubois 2000: 165 (’’l∝événement appropriant‘‘)؛ Kolb 1986: 159 (Propriative event)؛ Schmidt 1988: 18، 166-167 (the event of appropriation)؛ Pattison 2000: 181 (the event of appropriation).

(111) إنّ لفظتيْ "المحاولة" (der Versuch) و"المغامرة" مستعملتان هنا في معناهما القوي لدى شرّاح هيدغر: مثلا وصف فون هرمان لكتاب إسهامات بأنه "محاولة" (Herrmann 1989: 511) أو اقتراح فيزان مقابلة مصطلح " Geschehen" في **الوجود والزمان** بلفظة " aventure" (Vezin 1986: 45).

"موعداً" للفكر أي "عهداً"(112)، انطلاقاً من تخريجه لمسألة الوجود في النصوص الأخيرة لهيدغر مثل الزمان والوجود (1962) ومحاضرة نهاية الفلسفة ونهاية الفكر (1964). قال: " فالوجود لا ينتشر إلا كاحتجاب وإذن فهو لا ينتشر، والزمان لا ينتشر كحاضر وإنما كعدم حاضر. لذلك فلا شرط لاجتماع الزمان والوجود: بل هو العهد بينهما (Ereignis): الزمان والوجود يتعاهدان"(113).

إنّ Ereignis هو "العهد". قد يُقال إنّ هذا الاختيار ليس أصيلاً إلاّ بقدر ما يحتمل الطبقات الدلالية الثلاث التي ضمّنها هيدغر لمصطلح Ereignis، نعني معاني "الحدث" (Ereignis في اللغة العادية) و"العيان" (Eräugnis اللفظة الأصلية) و"الخاصّ" (das Eigene)(114). – وبالفعل فإنّ لفظة "العهد" في العربية لا يبعد أن تفي بدلالة "الحدث" أو الوقوع في الزمان أو الزمان الحادث، كما لا يبعد أن تدل على "الرؤية" أي "العيان"، أو على المعرفة الخاصة بالشيء أو الموضع أو الشخص من جهة تخصّه(115)، فهذه كلها معان مقررة في استعمالات لفظة "العهد" في النصوص العربية الأساسية(116).

بيد أنّ ما هو حاسم في لفظة "العهد" ليس كونها تحتوي في دلالاتها التداولية، أي ضمن اللغة العادية، على ما أشار إليه هيدغر الثاني بواسطة عبارة Ereignis، فذلك يبطل وجه التفلسف الذي يدعونا إليه؛ إذّ أنّ القصد ليس إثبات قدرة اللغة العربية في حقلها التداولي الخاص على الإيفاء بما يزعم هيدغر أنّه غير قابل للترجمة إلى أيّ لغة غير الألمانية، فهذه على غوايتها جهد خطابي غير مفكّر. بل إنّ غرضنا فلسفي أوّلا وآخرا، وليس ذاك سوى المشاركة التأويلية في احتمال فلسفي عالمي لإشكالية هيدغر الثاني وتملكها بما هي إمكانية تاريخانية ضمن تاريخ الحقيقة للإنسانية الحالية، لا رجعة عنها لمتفلسفة العصر أجمعين.

---

(112) **الموعد** في العربية يعني الوعد ومكان الوعد وزمان الوعد ولكن أيضاً **العهد**!

(113) محجوب1995: 127.

- العهد هو عهد "بين الزمان والوجود" وليس عهداً بين "الإنسان والوجود" كما يرى باحث انغلوسكسوني، هو دنيس شميدت، حيث يفهم العهد بوصفه " وقوع هذا الحدث الذي من شأن التخصيص المتبادل بين الإنسان والوجود" (the happening of this event of mutual appropriation of man and being). را: Schmidt 1988: 167.

(114) يحصي أحد الباحثين الفرنسيين (Verstraeten) خطأين جسيمين في كل الترجمات الفرنسية لمصطلح Ereignis: 1- أنّها كلها " لا تستطيع أن تقول وحدة الحدث وفعل التخصيص الذين ينطق بهما هيدغر في Ereignis"؛ 2- أنّها لا تثبت الفرق بين Ereignis ومعنى الزمان الذي يشير إليه هيدغر بمصطلح "القرب" (proximité)، بحيث تسقط في الخلط بين Ereignis وZeit، ويُتحدّث عندئذ عن "زمان حدثي" كما لدى شورمان مثلاً. را: Verstraeten 1986: 115-116.

(115) جاء في **شرح المختار من لزوميات أبي العلاء** لأبي محمد عبد الله بن محمد السيّد البطليوسي (تحقيق وتقديم دكتور حامد عبد المجيد. الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1991) ما يلي: "

(**وقد طال عهدي بالشباب وغيّرت عهودَ الصبا للحادثات عهودُ**)

يقول: ما عهدته من **حوادث** الدهر، أذهب عني ما كنت عهدته من أمر الصبا. ويجوز أن يريد بعهود الصبا، منازله التي عهد فيها أحبته وولده، لأن العهد يكون **المعرفة** بالشيء، ويكون **المنزل** الذي عهد فيه الشيء، ويكون **الالتقاء**، ويكون **الزمان** الذي وقع فيه العهد. وأصل العهد، المصدر من عهدته، ثم سمي به **الزمان والمكان**." (ص137-138). نلاحظ أنّ الشارح قد أفادنا دلالات كثيرة للفظة "العهد" (**الحدث، المعرفة الخاصة** بالشيء، **المنزل المعهود، الالتقاء** في معنى قوله عهدي به كذا، **الزمان**) لكننا لا نعثر على إيضاح خاص لما يقيمه المعري في البيت الشعري من لعبة أصيلة بين ثلاثة معان للعهد: "العهد" بمعنى **اللقاء** (طال عهدي به أي بعد لقائي به في الزمان وانقطعت **رؤيته**) و"العهد" بمعنى **الحدث** الزماني الذي فات (عهود الصبا)، وبين "العهد" بمعنى "الوفاء" أو "الميثاق" (أنّ الحادثات قد غيّرت ما بينه وبين عهود الصبا من "عهود" أي من ذكرى خاصة ووفاء خاص ووعد خاص وميثاق خاص وذمة خاصة ومودة خاصة)

(116) "العهد" في **القرآن** مأخوذ في معاني كثيرة لافتة للنظر: 1- "عهد إلى" أي أمر وأوصى (آل عمران 183، البقرة 125)؛ 2- "عاهد" أي أخذ على نفسه ميثاقاً (البقرة 28، الرعد 20)؛ 3- "العهد" أي الزمان ('' أفطال عليكم العهد أم أردتم أن يحل عليكم غضب من ربكم'' طه 86). أمّا تدبير العهد فقد توزّع بين 1- "الوفاء بالعهد" (النحل 91، البقرة 177، الأنعام 152)؛ 2- "صدق المعاهدة" (الأحزاب 15)؛ 3- "رعاية العهد" (المؤمنون 8، المعارج 32)؛ 4-" يكون عهد" (التوبة 7)؛ 5- " نوال العهد" (البقرة 124)؛ 6- "مساءلة العهد" (''إنّ العهد كان مسؤولا'' الإسراء 34، و'' وكان عهد الله مسؤولا''، الأحزاب 15)؛ 7- " نبذ العهد" (البقرة 100)؛ 8- "نقض العهد" (البقرة 27، الرعد 25).

لذلك فإنّ ما دعانا إلى الأخذ باختيار "العهد"، مقابلاً مفكّراً لمصطلح Ereignis، هو تأويل معيّن لإشكالية هيدغر الثاني في جملتها، وليس أيّ حسّ مهني في الترجمة بمعناها السائد. - إنّ إشكالية هيدغر الثاني هي أجرأ محاولة فلسفية معاصرة لإعادة رسم تاريخ الحقيقة على نحو يحرّر ماهية الفكر من أعمق وأخفى عائق كبّلها إلى حدّ الآن، ألا وهو الهيئة الانطوثيولوجية المتأصّلة في ذلك التاريخ. ولذلك فمسألة تخريج "كينونة الوجود بوصفه عهداً" لا معنى لها إذا لم تُفهم في ضوء هذا الرهان: مجاوزة خطّ الأفق الانطوثيولوجي للفكر الحالي للإنسانية نحو ما يدعوه هيدغر مقام "الإله الأخير". ولكن من أجل أنّنا نفترض أنّ هيدغر لا يتخطّى الأفق الانطوثيولوجي إلى مقام الإله الأخير إلاّ من خلال تجذير غير مسبوق لذلك الأفق في صدوره الخاص وتحرر داخلي أصيل من تاريخ الحقيقة الذي استقرّ باسمه، فنحن وجدنا في لفظة "العهد"، - المحمّلة في العربية بالدلالة الروحية لعبارتيْ "العهد القديم" و"العهد الجديد" – نموذجاً رشيقاً لإعادة هيدغر الثاني إلى الرحم الانطوثيولوجي لمنبته اللاهوتي وتعقب آثار انعتاقه المتوعّر والمعقد منه، ولكن أيضاً ملامح تأصّله الاضطراري فيه(117).

لنقل بشكل مؤقت: إنّ Ereignis ضرب من "العهد" في ثلاثة معان: أوّلاً بما هو "حدث"، كما يقول جيرار غاست(118) لا يخلو من " كشف" (Révélation)(119)، أي من "وحي" بالمعنى الكتابي، فهو "حدث يوحي" أو "يكشف" كينونة الوجود؛ ثانياً بما هو "رؤية" أو "عِيان" (Er-äugnis) للذي لا ينكشف إلاّ "كشفاً"؛ وثالثاً هو "ميثاق" من حيث قد يفي بمعاني eignen، gneneian، ignenuez أي اختصّ شيئاً ما بشيء ما، ضمّه إليه ووصله به وجعل بينه وبينه مناسبة وصلة، أي "وثاقاً" و"ثقة" و"ميثاقاً"(120). يُقال استوثق من الأموال أي شدّد في التحفظ عليها. "التحفظ" (nheitteVerhal) هو المقام الأساسي للعهد، وليس ببعيد أن يكون ذلك هو سرّ ترادف "التحفظ" و"التعهّد" في لغة الضاد. إنّ "العهد" هو على الأخصّ، كما كان قد صاغ ذلك محمد محجوب قاصداً متسدّدا(121)، "عهد بين..."، "الزمان والوجود يتعاهدان" مع أخذ صيغة الفعل في المثنّى في رحم المعنى (كما في سورة "الرحمان") وليس في مجرّد مثنوية، ضرب مخصوص من "الانتماء الجامع(rogethet the belonging) بين الفكر والوجود"(122)، حيث لا معنى للفكر إلاّ أنّه زمان نفسه.

2.2- "ضمائم" الوجود بوصفه "عهداً":

1- "الصدى" (der Anklang): أو "العهد"(Ereignis) في هيئة "الجحد" (Enteignis).

نحن نعثر لدى شارح أمريكي (123)على تخريج خاص لدلالة "الضميمة" الأولى من سمفونية إسهامات في الفلسفة، نعني ضميمة "الصدى"(124)، صدى الوجود كما هو راهناً، أي الوجود في حقبة "تخلي الوجود" (Verlassenheit des Seins) عن الموجود، المتأتّي هو نفسه من طريق "الضرّ" (die Not) الذي يخلّفه "نسيان الوجود" (eithSeynsvergessen)(125). ووجه الطرافة

(117) Gadamer 1989: 27-28.
(118) Guest 1989: 35.
(119) قا: Martineau 1982: 154.
(120) را: Guest 1989: 35.
(121) محجوب 1995: 127.
(122) O∝Leary 1992: 245؛ Verstraeten 1986: 119.
(123) Emad 1991.
(124) انظر أيضاً: Gander 1990: 121؛ Richardson 1993: 37؛ Esposito 1995: 45
(125) يفتتح هيدغر الضميمة الأولى من كتاب **إسهامات** هكذا (1936/1938: 107):
"**صدى** [عنوان الفقرة 50]
كينونة الوجود

في تخريجه يكمن في كونه يفترض أنّ مقصد هيدغر من ضميمة "الصدى" هو البداية ليس بمعنى "العهد" (as Ereignisd)، فذلك ما لا يتوضّح لأوّل وهلة وما لا يُعرض في شكل قضايا، بل بمعنى "الجحد" (snias Enteigd)(126)، أي جحد(127) الوجود والانغماس في تدبير الموجود(128(.

وبالرغم من أنّ هيدغر لم يسمّ هذا الوضع المخصوص في كتاب إسهامات باسم " isgnEntei"(129)– "الجحد"، فإنّ الشارح الأمريكي على إقراره بغياب المصطلح ههنا، هو قد أمّن حضوره انطلاقاً من فعل enteignen المستعمل في الكتاب مصرّفاً في موضعين حاسمين من إشكاليته(1938/1936: 120، 231)، وتخريجه بوصفه العنوان السري للضميمة الأولى التي غرضها هو إيضاح "صدى الوجود بوصفه Enteignis"(130). - إنّ الصدى هو صوت ما لا يكشف عن نفسه. إنّه ليس سوى "الإيماءة" (inkW der) التي تومئ من وراء حجاب (1938/1936: 4). ويفترض برفيس إماد(131) أنّ هذه الإيماءة لها اسم هو τοαληϑες/اللامحتجب، وإنّ حدود الإغريق أنّهم خبروا اللامحتجب بوصفه لا يعني سوى "موجودية" الموجود، وذلك من غير أيّ مساءلة لها باتّجاه الوجود نفسه بقطع النظر عن أيّ موجود.

لكنّ غرض هيدغر ليس إثبات حدود فهم الإغريق لمعنى الوجود، فهُمْ يظلّون عنده أقرب الذين استبصروا الطريق المبحوث عنه هنا، بل إنه يقصد إلى إيضاح مشكل أكثر جذرية: إنّه امتناع الوجود نفسه(132) عن أن يأتي للتو بوصفه عهداً (1938/1936: 8)(133). رب امتناع ليست ظاهرة

انطلاقاً من تخلي الوجود
عبر الضُرّ القاهر
لنسيان-الوجود."

« *Anklang*
der Wesung des Seyns
aus der Seinsverlassenheit
durch die nötigende Not
der Seynsvergessenheit. »

(126) علينا أن ننتبّه أنّ عبارة " Enteignis " قد وردت مسجّلة في هامش الصفحة 189 من النسخة الشخصية من **الوجود والزمان** (1926أ: 189 تعليق أ، 443).
- عن مصطلح "الجحد" (Enteignis) انظر أيضاً: Esposito 1995: 45: " هنا تكتمل الميتافيزيقا فعلاً مع ما كان نيتشه قد سمّاه أوّل الأمر ''عدمية''، وما أصبح بالنسبة إلى هيدغر الموضعَ الذي عنده يمكن للتخلي بما هو كذلك أن يُصدي، اللحظة التي فيها يُخلِفُنا العهدُ العهدَ بوصفه جحداً (das Ereignis uns vereignet als Enteignis).".
(127) ينطوي "جحد" في العربية على دلالتين حاسمتين هنا: فعلاوة على تناظره مع فعل "عهد"، هو يأتي في صيغتين لافتتين: 1- جَحَدَ في معنى "كفر به" و"كذّب به"؛ وعلينا أن نأخذ ذلك في علاقة أصلية مع معنى "الحقيقة" في دلالتها اليونانية: كفر يعني في أصله ستر وغطى والكُفران هو ستر نعمة المنعم وجحدها؛ 2- جَحِدَ بمعنى قلّ، يُقال عام جَحِدٌ أي قليل المطر، وجحِدت الأرض يبست وخلت من الخير، وهو لدى هيدغر يشير إلى معنى "القلّة" (die Not) أو "الضُرّ" الذي يخلقه "تخلي الوجود" عن الموجود.
(128) Emad1991: 15؛ de Boer 2000: 147.
(129) علينا الإشارة إلى أنّ هيدغر قد أثبت عبارة Enteignis في طرة إحدى صفحات نسخته الشخصية من **الوجود والزمان** (1926أ: 189، أ) بسطاً خاطفاً لمعنى Un-zu-hause – اللاوطن أو الـ "ليس-عند-نفسه" كما عرضت له الفقرة 40 من الكتاب حيث يتعلق الأمر بالمعنى الكياني لظاهرة "القلق". لكنّه قد استعمل أيضاً عبارة " fie Enteignung" وفعل " enteignen sich" ضمن محاضرة "الزمان والوجود" (1962أ: 64) وفصل "مجاوزة الميتافيزيقا" من مجموع محاولات ومحاضرات (1946/1936: 90) ومحاضرة "اللغة" (1950ب: 32) من مجموع **التنبيه على سبيل اللغة** (Unterwegs zur Sprache). را: Guzzoni 1962: 75، 96-97؛ Schürmann 1982: 178 وخاصة ص 262.
(130) Emad 1991: 15، 31.
(131) Emad 1991: 30.
(132) حيث أنّ المسؤول عن "نسيان الوجود" لم يعد "الفكر"/ الدازين، بل صار "الوجود" نفسه، را: Zarader 1986: 20.

"التقنية"، من جهة نظر تاريخ الوجود، غير هالته العليا(134)، وهو ما يشير إليه كتاب إسهامات بمصطلح "الهائل".

"الهائل"(135) (das Riesige) هنا كناية عن وجود الموجود بوصفه تقنية: إنّ ما يمنع الوجود من أن يأتي في تفتّحه الخاص أي بوصفه عهداً هو كون الإنسان لم يعد يقوى على أن يحتمل معنى وجوده بوصفه دازين أي نمط تأسيس كينونة الوجود بوصفه عهداً. وهو لم يعد يقوى من أجل أنّه "مغلوب" بمظهر "الكم" الذي تحققه التقنية من خلال هيئة "الهائل". إنّ عصر التقنية هو عصر "الهائل" من حيث هو وجه التعبير الأخير الذي توقره ظاهرة "الفيزياء"(136) المعاصرة، عن ظهور الوجود في هيئة "الجحد"، نعني "تخلي الوجود" عن الموجود؛ ربّ تخلّ كان قد بدأ منذ أمد بعيد. - بذلك يبدو أنّ الفقرات التي نذرها هيدغر لتخريج معاني ضميمة "الصدى" قد تقبل أن تتوزّع على النقاط التالية: أ- "تخلي الوجود" (Seinsverlassenheit) (§§ 50-60)؛ ب- "التدبير" (Machenschaft)(137) (§§ 61-72)؛ ج- " العلم" الحديث في ضوء "تخلي الوجود" عن الموجود (§§ 73-80).

إنّ تخريج معنى "الصدى" بوصفه الوجود بوصفه "جحداً" يمدّنا بالخيط الحاسم هنا: إنّ معنى "تخلي الوجود" هو "الجحد"؛ هذا الوضع غير الأصيل يجعل كلّ تفكير في وجود الموجود لا يعدو أن يكون "تدبيراً" أي تفكيراً في الموجود بوصفه " مصنوعاً" مقطوعاً عن الوجود وليس "إفكاراً" (Er-denken) في كينونة الوجود أي دخولاً في العهد أو "تعهداً" (Er-eignung). هذان المشكلان معاً يلقيان ضوءً قاتماً على مصير "العلم" في عصر التقنية: إنّه نمط من التفكير الذي صار في "خطر" أكثر من أيّ وقت، لأنّه لا يكشف إلاّ عن نمط وجود الموجود بوصفه موجوداً "مجحوداً" (enteignet) من قِبل الوجود (1936/1938: 120، 231) لكنه "صدى" لمجيئه ضمن تاريخ الوجود. وهو ازدواج سوف يحتفظ به هيدغر ضمن محاضرة 1962 الزمان والوجود(138) في دلالة مصطلح " das Gestell"(139) الذي سيبنيه اصطلاحاً بدءً من 1949، رغم أنّه قد اهتدى إليه عفواً منذ 1936 ضمن نصّ أصل العمل الفني (1935/1936أ: 52؛ ت.ف.ص 71)(140).

لذلك فإنّ المطلوب هو أن نبصر " صدى الوجود بوصفه امتناعاً ضمن تخلي الوجود عن الموجود" (1936/1938: 108)(141). إنّ تخلي الوجود عن الموجود قد "حدث لأوّل مرة في

(133) را: de Boer 2000: 147.

(134) يقول (1936/1938: 8): " إنه إذا كان العهد يشكل كينونة الوجود، فما أقرب خطر كونه يمنع وينبغي أن يمنع التأصّل في العهد (die Er-eignung)، وذلك أنّ الإنسان قد صار لا يقوى أن يصبح دازين، بسبب أنّ العنف الجارف لجنون الهائل قد غلبه تحت مظهر ''الكم''."

(135) اخترنا لفظة "الهائل" مقابلاً لما يشير إليه هيدغر بلفظة das Riesige اهتداء، مرة أخرى، ببعض إجتهادات محمود المسعدي في وصف "سلطان العقل" التقني، "ولو أدى ذلك إلى فرقعة الكرة الأرضية وإفناء البشرية في يوم قيامة **هول**" أو " قد يبدو لهم من العسير في عصر الذرة وعصر القوات الآلية **الهائلة** [..] أن يحمل الحديث عن الأدب وما إليه أو الفكر والفلسفة وما إليهما محمل الواقعية والجد" (... **تأصيلاً لكيان**، مصدر مذكور ص97 و116) [التشديد من عندنا].

(136) را: Chevalley 1990: 308-311.

(137) Caputo 1975: 159.

(138) Guzzoni 1962: 63.

(139) عن هذا الازدواج في معنى "Gestell"، را: Schürmann 1982: 179، هامش 3.
- كذلك: Grondin 1988: 390 والهامش 24؛ Couloubaritsis 1986: 274-282.

(140) را: هيدغر (1935/1936أ: 52؛ ت.ف.ص 71).
- قا: هيدغر 1960: 95.

(141) إنّ بعض الشرّاح (Esposito 1995: 45) يستجمع جملة دلالات الضميمة الأولى من سيمفونية العهد في عبارة "صدى الوجود بوصفه امتناعاً" (Der Anklang des Seyns als der Verweigerung) " اهتداء بما فعله هيدغر نفسه في الفقرة 3 من **إسهامات** (1936/1938: 9).

المسيحية وعقيدتها، حيث أنّ كلّ موجود يُفسَّر في أصله بوصفه ens creatum (موجوداً مخلوقاً)، وحيث يكون الخالق هو [الموجود] الأكثر يقيناً، وكل موجود هو فعل هذه العلة الأولى الأكثر موجودية" (1938/1936: 110). هذا التخلي كرّسه انتقال الموجود لدى المحدثين من معنى "الموجود المصنوع (gemachte) من قِبل الرب الخالق" إلى معنى "الموضوع" (Gegenständ) الذي تنشئه "أعضاء الإنسان" (Gemächte des Menschen) والذي لا يعدو أن يكون وجوده هو "موضوعيته" أي "صورته المنطقية" (1938/1936: 111). ولكن حذار من أن نظنّ أنّ هذا التخلي هو مجرّد "سقطة" عن وضع رفيع، بل إنّ ذلك هو " التاريخ الأول للوجود، تاريخ البدء الأول" (نفسه) الذي ينبغي على التفكير أن يضعه في موضعه من السؤال عن الوجود. إنّ "الضُرّ" الذي يلحق بتفكيرنا في الوجود هو أن "يظهر الموجود بوصفه موضوعاً و[قائماً] أمام-اليد، كأنّ الوجود ليس بكائن (nicht west) " (1938/1936: 115). – لكنّ ذلك يعني أنّ التماسّ ما بين "العهد" (Ereignis) و"القشتال" (Gestell)(142) هو مكن الصعوبة في تفكير هيدغر الثاني وما عليه تتوقف "معقولية" الأفق الإنساني في جملة الاحتمال الهرمينوطيقي لعصر التقنية.

2- "اللعبة" (das Zuspiel) أو " مناظرة في ضرورة البدء الآخر انطلاقاً من الطرح الأصلي للبدء الأول":

"اللعبة"(spielZus ad)(143) هو اسم الضميمة الثانية(144) من ضمائم كينونة الوجود بوصفه عهداً. إنّها لعبة "المناظرة بين البدء الأول والبدء الآخر" (1938/1936: §§ 92، 106). ومن أجل استبصار ذلك علينا أن نحترس من أمرين: أوّلاً علينا ألا نفهم بذلك أنّ غرض هذه الضميمة هو "تأريخي" أو هي تهيئة لتوفير "نسق جديد" (neuen System)(145) (1938/1936: 169)؛ وثانياً علينا ألا نفكر في مهمّة البدء الآخر في معنى الاعتراض "ضدّ الميتافيزيقا" (gegen die ysikphateM)، فكل محاولات إبطال الميتافيزيقا، بما في ذلك الوضعية، هي "تردّ الفعل" (reagieren) ومن حيث هي "ارتكاسية" (re-aktiv) هي " تبقى تابعة للميتافيزيقا في أساسها ومن ثمة هي نفسها ميتافيزيقا" (1938/1936: 173).- إنّ خطة هيدغر تكمن في ما يسميه "التمعّن التاريخاني بوصفه لعبة " (geschichtliche Besinnung als Zuspiel) (نفسه: 169). أمّا أسلوب هذا التمعّن فهو "التفكير على جهة تاريخ-الوجود" (seyngeschichtliches Denken) (نفسه: 170). لذلك نذر

---

(142) عن "التماس" أو "الفاصل المشترك" بين "العهد" و"القشتال" لدى هيدغر، را: Janicaud 1991: 135.
- كذلك: Couloubaritsis 1986: 278 وما بعدها؛ Verstraeten 1986: 118.

(143) تعني لفظة das Zuspiel في اللغة اليومية ما تعنيه لفظة "التمريرة" (la passe) في العربية المولدة، أي تمرير الكرة إلى لاعب آخر. وفي العربية القديمة يمكن أن تعني "لاعب" أحداً أي لعب معه، و" ألْعَبَ" أحدَهم أي جعله يلعب أو جاءه بما يُلعب به. ومن أجل تخطي الدلالة اليومية حاول شرّاح هيدغر (بغير الألمانية) أن يشيروا إلى معنى das Zuspiel بعبارات مثل " ce qui vient se jouer " – ما أخذ في اللعب (Guest 1989: 47)، " prélude" – "تقسيم" هو تمهيد للعزف (Dubois 2000: 165)، " Interlude " – لحن إضافي يُعزف بين أجزاء مسرحية أو قداس، و" forthplay " – لعب وشيك (Richardson 1993: 37، Kovacs 1996: 27). – das Zuspiel هي "تمريرة" الكرة بالمعنى الرياضي من لاعب إلى آخر، ولدى هيدغر هي "تمرير" مسألة الوجود من البدء الأول إلى البدء الآخر. إفكار الوجود هو إذن "لعبة" تمرير مسألة الوجود من تاريخ البدء الأول إلى طوبيقا البدء الآخر. راجع أيضاً: Maly 1989: 46-47، 58.

(144) عن منزلة الضميمة الثانية، ضميمة "اللعبة"، ودلالتها ضمن حركة كتاب **إسهامات** انظر: Gander 1990: 121؛ Esposito 1995: 46.

(145) إنّ الأمر لا يتعلق بإنشاء "لوحة مقولات" متعالية جديدة: إنّ محاولة "استنباط/تسويغ" مقولات تفكير هيدغر الثاني – وهو سلوك أعطاه شورمان صيغة صناعية مثيرة – ليس فقط قد يخل بالتمييز ضبطه هيدغر الأول بين "المقولات" والمقامات "الكيانوية" (1926أ: 44)، بل قد لا يؤمّن – وذلك رغم الجهد التأصيلي الذي نراه لدى شورمان مثلاً – المعنى التاريخاني الذي افترعه هيدغر في مقالة "الفيزيس لدى أرسطو" (1940) حين نشّط "المعنى قبل-الاصطلاحي" للفظة κατηγορια أي المعنى قبل-الأرسطي (1939أ: ت.ف.ص 505-506). را: Schürmann 1982: 189، هامش 2، وخاصة ص 196 والهامش 3.

هيدغر جهده إلى الإيفاء بصنفين آخرين من "السؤال" – السؤال الهادي والسؤال الأساسي – والأرجح أن نقول من "المقام" – "المقام الهادي" (ngmuLeitstim) و"المقام الأساسي" (Grundstimmung) (1938/1936: (146) 107، 395)(147): من جهة، السؤال عن "تاريخ الميتافيزيقا" بوصفه "تاريخ البدء الأول" للفكر (§§ 83-84، 87-88، 93، 95-105، 107-114)؛ ومن جهة، السؤال عن "العبور إلى البدء الآخر" حيث يكفّ الفكر عن الخضوع لسطوة البدء الأول، أي حيث يتم المرور إلى فكر "غير ميتافيزيقي" (§§ 81-82، 85-86، 90-92، 94، 106).

1. "تاريخ الميتافيزيقا" بوصفه " تاريخ البدء الأول":

إنّ "رأي كلّ ميتافيزيقا حول الوجود" ينطلق من مسلمة هي أنّ الوجود يمكن أن نعثر عليه في الموجود ومن ثم أنّ التفكير في الموجود يقودنا إلى التفكير في الوجود (نفسه: 170). لذلك كانت نقطة البداية هي محاولة ربط الموجودات بموجود يكون هو "السبب الأول" لها، بحيث لا يعني "الموجود" سوى "المسبَّب" (verursacht) (اليونان) أو "القائم أمامنا بوصفه موضوعاً neVorhande als Gegenstand(الحداثة)" (نفسه: 171). على ذلك قامت كل الفلسفات منذ الإغريق، بحيث إنّ لا تعني عبارة "تاريخ البدء الأول" لدى هيدغر شيئاً آخر سوى "تاريخ الميتافيزيقا" (die Geschichte der ikysMetaph): بيد أنّ ذلك لا يعني جرد "المذاهب" (enhrLe) بعد "نهاية" كل ميتافيزيقا، بل القصد هو رصد "السؤال الهادي" – سؤال "ما هو الموجود؟" - لكل اضطلاع ميتافيزيقي وبسط ماهيته أمام التفكير (نفسه: 175)(148). ربّ "موجود" قد استقرّ منذ أفلاطون بوصفه "ειδος" و"αουσι"، مثلما استقر معنى "التفكير" الميتافيزيقي نفسه في معنى "οειvv" و"λογος" و"ιδειν" الذي تحوّل من بعدُ إلى الدلالة السائدة لمفهوم "العقل" (Vernunft edi) بوصفه ما به تُعيّن موجودية الموجود (ص 197) بحيث أنّ تاريخ الميتافيزيقا قد ظل دوماً تحت هيمنة الأفلاطونية(149) (ص196، 216) التي تجد صيغتها "الحديثة" في المثالية الألمانية (نفسه: 215). ربّ تاريخ يفترض هيدغر أنه يقبل أن يخصَّص تحت عنوان "الوجود والتفكير" (kenenSein und D) (نفسه: 196، 216): "الوجود" أي "موجودية" الموجود في جملته، و"التفكير" أي "تمثيل" (enllste-rVo) الموجود بعامة و"استحضاره" (wärtigungenGeg) بوصفه "مشهودية قائمة" (teständige Anwesenheib) (ص196)(150).

بذلك يعلن هيدغر دون مواربة أنّ "التفكير هو الخيط الهادي للسؤال الهادي للفلسفة الغربية" (نفسه: ص198). إنّ ما كان أفلاطون قد أشار إليه بوصفه "القيد" (ζυγον) الذي يربط بين "النفس" (ψυχη" و"الحقيقة" (αληθεια) قد أصبح لدى ديكارت في صيغة أكثر حدة "العلاقة ذات/موضوع (نفسه: 198). إنّ عبارة "أنا أفكر" الحديثة قد صارت "أساس موجودية الموجود" بحيث صارت "الهَوية" – تطابق التفكير والوجود – هو التعين الماهوي للموجود بما هو كذلك. تبعاً لذلك صارت الهَوية هي الهَوية "العارفة لذاتها" ضمن وجودها من حيث هو مفكَّر فيه. "انطلاقاً من ذلك ينبغي أن نتصوّر، لماذا تكون المعرفة ذاتها هي أساس الموجودية ومن ثم الموجود الأصيل، لماذا حسب هيغل تكون المعرفة المطلقة هي الفعلية المطلقة" (نفسه: 199).

---

(146) يقول هيدغر (1938/1936: 107):" **المقام الهادي** (*Leitstimmung*) للصدى: الرهبة والخشية، ولكن من جهة ما يصدران أبداً عن **المقام-الأساسي** للتحفظ."

(147) عن تخريج خاص للفرق بين "المقام الهادي" و"المقام الأساسي" راجع: Gander 1994: 23

(148) يقول هيدغر (1938/1936: 175):" إنّ **تاريخ البدء الأول** (..) هو تاريخ الميتافيزيقا. [..] إنّ الميتافيزيقا ضمن تاريخها لا تصبح منظورة إلا متى تُصُوِّر سؤالها الهادي وأتى الفحص عن السؤال الهادي إلى بساط البحث."

(149) Maly 1989: 61. – عن تخريج خاص للتأويل الهيدغري لمنزلة أفلاطون في تاريخ الوجود من جهة ما هو علامة على انحطاط ما أدى إلى مولد ظاهرة "العدمية" في شكل "الميتافيزيقا"، را: Boutot 1987: 125 وما بعدها.

(150) يقول هيدغر (1938/1936: 197):"إنّ التفكير هو هنا " νοειν" و" λογος" و" ιδειν"، العقل بوصفه السلوك الذي منه وضمن ميدانه، ودون أن يكون ذلك معللاً على نحو كاف، يتمّ تعيين الموجودية. [..] ومن هذه الزاوية فإنّ كلّ إدراك وتعيين (كلّ مفهوم) للموجودية وللوجود هو تفكير. "

2. "العبور إلى البدء الآخر":

إنّ ما هو طريف هو أنّ هيدغر يختطّ طريقة إفكار الوجود بوصفه "عبوراً" (ngÜberga)، ولا يخفى ما في هكذا عبارة من "صدى" نيتشوي(151). إنّ فكر البدء الآخر فكر "عابر" من مقام إلى مقام ينبّه هيدغر إلى أنّه قد شرع في التدرّب على احتماله منذ محاضرة ما هي الميتافيزيقا؟ التي لا تُفهم حقّ أصالتها إلاّ بوصفها أوّل محاولة لتسطير ذلك الحقل الذي يؤدي إلى العبور إلى البدء الآخر(1938/1936: 171)(152). إنّ العبور هو معنى طوبولوجي قبل كل شيء: إنّه نقلة من مقام "السؤال الهادي" ما هو الموجود؟ الذي لا يطال من معنى "الوجود" سوى "الموجودية"(Seiendheit) إلى "السؤال الأساسي" المبحوث عنه الذي من شأنه أن يعزف عن الاكتفاء بالموجودية جواباً عن معنى "الوجود" (Sein) ويلج إلى حيث يستطيع الفكر أن يشترع معنى الوجود بوصفه "الوجود" (ynSe) الذي يتفتّح فيما أبعد من الموجود. إنّ محاضرة ما هي الميتافيزيقا؟ لئن لم تكن تبصر بهذا المدى فهي قد كانت "تتساءل بعدُ انطلاقاً منه" (sie fragt schon aus diesem her) (1938/1936: 171).

لكن علينا أن نحترس من أن نأخذ "الفكر العابر" نحو البدء الآخر بوصفه نمطاً آخر من "الوضعية" (Positivismus): فهو لا يستند إلى أيّ ""معاداة'' (nerschaftGeg) ضدّ ''الميتافيزيقا''" بل هو يرمي إلى "مجاوزة (Überwindung) للميتافيزيقا انطلاقاً من أساسها" (ص173)(153). إنّ حجة الفكر العابر هو أنّ "كل ضرب من الميتافيزيقا يوجد [اليوم] في النهاية وينبغي أن يوجد"، وليس ذلك من أجل أنّها قد صارت "لا نقدية" (unkritisch) بل بخاصة من أجل أنّ نمط السؤال الهادي الذي قام عليه البدء الأول والخيط الهادي الذي عوّل عليه، أي مفهوم "التفكير"، لا يمكّن من أن نقيم السؤال عن الوجود المبحوث عنه (ص172-173). كذلك علينا أن نحترس من أن نظنّ بأنّ الكلام عن نهاية الميتافيزيقا هو نفض الفلسفة يدها من أمر ''الميتافيزيقا''، بل إنّ الغرض هو "بعين الضد": أن تصبح الميتافيزيقا مساءلة ضمن "العبة لا إمكانية ماهيتها" (in ihrer Wesensunmöglichkeit zugespielt) ومن ثم أن تخوض الفلسفة "العبة ما وراء (tielhinübergesp)" الميتافيزيقا "في بدئها الآخَر" (ص173).

- علاوة على هذا البُعد الطوبولوجي للعبور، علينا أن نبصر بُعداً آخر: إنّه تخريج اللعبة بين البدء الأول والآخر بوصفه تجاوراً أصلياً بينهما. هذا التجاور الأصلي هو ما تشير إليه لفظة عربية قديمة بطرافة خاصة هي "الاستلعاب": يُقال "استلعبت النخلة أي أطلعت طلعاً وفيها بقية من حملها الأول". zuspielen يعني هنا استلعب في معنى أنّ الفلسفة مدعوة إلى أن تكشف "ما هيّأه بعدُ تاريخ الميتافيزيقا بوصفه مدفوناً وغير قابل لأنْ يُعرف من قِبلها هي ذاتها ومن ثمّ: يستلعبه" (1938/1936: 174)(154). إنّ تاريخ الميتافيزيقا "يستلعب" (zuspielt) أمراً ما في بدايته - أي يلعبه من خلال معاني حرف "-zu" أي "الاتجاه" و"النزوع" و"النسبة" و"التواصل" و"الإضافة" و"الغلق"- دون أن يكون قادراً هو نفسه على "معرفته". ثمّة أمر "مدفون" (Ungehobenes) – غير مستخرَج وغير منهوض به – في بداية

---

(151) يقول نيتشه في الفقرة 4 من " استهلال زرادشت": " إنّ ما هو عظيم في الإنسان هو كونه جسراً وليس هدفاً: إنّ ما يمكن أن يُحَبّ في الإنسان هو كونه **عبوراً** (*Übergang*) وزوالاً (*Untergang*)."- را: Haar 1992: 292.

(152) يقول هيدغر (1938/1936: 171): "إنّ التعهّد Zueignung الأصلي بالبدء الأول (وذلك يعني بتاريخه) إنما يعني تثبيت القدم ضمن البدء الآخَر. وهذا يتمّ ضمن العبور من **السؤال الهادي** (ما هو الموجود؟، السؤال عن الموجودية، الوجود) إلى **السؤال الأساسي**: ما هي حقيقة الوجود؟ (الوجود Sein والوجود Seyn هو هوهو وعلى ذلك هما مختلفان من حيث الأساس).

هذا العبور، متى تُصُوِّر على نحو تاريخي، هو المجاوزة Überwindung وبلا ريب الأولى والممكنة أوّلاً **لكلّ** ''ميتافيزيقا''. إنّ ''الميتافيزيقا'' قد صارت الآن لأوّل مرة قابلة لأنْ تُعرف في ماهيتها، وضمن الفكر العابر يسقط كل كلام عن ''الميتافيزيقا'' في اللبس."

(153) Maly 1989: 57.

(154) هو عنوان الفقرة 86 من **إسهامات**:

« *Was die Geschichte der Metapysik als noch Ungehobenes und von ihr selbst nicht Erkennbares bereitsstellt und so : zuspielt* »

تاريخ الميتافيزيقا، وهو مدفون ويظل مدفوناً بسبب أنّه "غير قابل لأنْ يُعرَف" (Erkennbares) من طريق الميتافيزيقا. وعلى ذلك هو لا يوجد خارجها، بل هو منها وإليها. إنّه طلع آخر بجوار حملها الأول. هذا ما يعنيه مصطلح "das Zuspiel" – ما هو "مستلعَب" في تاريخ الميتافيزيقا أي ما تهيّئه بعدُ بنفسها بوصفه ما هو مدفون وغير قابل لأنْ يُعرَف من طرفها هي ذاتها. إنّ العبور إلى البدء الآخر ليس إمكاناً غريباً عن تاريخ الميتافيزيقا، بل هو "طلع" أطلعته من نفسها، وفيها بقية من "حملها الأول". إنّه عبور ثاوٍ بعدُ في تاريخها من "الحمل الأول" إلى "الطلع" الطالع في غير "وقته". هذا التراوح أو التزامن الأصلي ولكن أيضاً الملتبس بين "الحمل الأول" وبين "الطلع" الآخر هو معنى "اللعبة" (das ielspZu) بين البدء الأول والبدء الآخَر.

الحمل الأول هو هذا "أنّ الموجودية هي مشهودية" (die Seiendheit ist Anwesenheit)، أمّا الطلع الآخر فهو هذا "أنّ الوجود هو احتجاب نفسه" (Seyn ist Sichverbergen sda) (ص174). كيف نستفهم معنى "العبور"؟ - الفكر العابر هو الذي يبحث عن إمكانية البدء الآخر في داخل تاريخ الميتافيزيقا نفسه. هو ذاك الذي يفتّش في تربة الميتافيزيقا عن النبتة الأخرى التي تطلع فيها بلا زارع ولا راع. هذه النبتة الأخرى هي "البدء الآخر"، ولكن بوصفه أمراً قد "تقرّر" (senosbeschl) ههنا بعدُ انطلاقاً من حقيقة الوجود، بوصفه ما كان "يتعهّد" (eignet hatersich) ضمن تاريخ الميتافيزيقا؛ ولذلك فإنّ ما تعنيه ضميمة "اللعبة" (das Zuspiel) هو أن تستكشف ما كان يُلعَب في بداية تاريخ الميتافيزيقا دون لاعبين، أي هو بحث عمّا هو "قبل-اللعبة" (das Vorspiel)، ما هو سابق على لعبة "العهد ذاته بوصفه كينونة الوجود (das Vorspiel des Er-eignisses selbst als der nsg des SeyunWes)" (ص174). والغرض هو إعادة تاريخ الميتافيزيقا إلى "أساسه المدفون" (in ihrem ungehobenen Grund) (نفسه).

إنّ دلالة الضميمة الثانية هي أن نحاول أن نستبصر "صدى" الوجود في البدء الأول، ولكن بوصفه موضع استطلاع لنمط من التهيئة السرية والملغزة للبدء الآخر.

"إنّ تاريخ-الوجود إنّما يُلعَب بالكلية ضمن ''العبور'' ما بين هذين الصنفين من البدء وهو لا يتماهي بالتأكيد مع البدء ''الآخر''، كأنّ هذا الأخير هو موضع التذكار، على الضد من الميتافيزيقا، مفهومةً بلا قيد أو شرط بوصفها موضع النسيان. إنّ تاريخ الوجود إنّما هو تحديداً التصوّر-المشترك لهذين الموضعين، مرجعهما الضروري المتبادل، تلك ''اللعبة'' التي بالتحديد من حيث هي ''تصدر من البدء الآخر''، هي تساوي ''مجاوزة الميتافيزيقا انطلاقاً من أساسها''، بمعنى انطلاقاً من نهايتها."(155)

إنّ معنى "اللعبة" قد أصبح أقلّ غموضاً، في معنى أنّ الغرض هو استجلاء نحو من التجاور الخفي بين البدء الأول والبدء الآخر في قدر الميتافيزيقا نفسها. ومعنى اللعب هو أنّ الفكر لا يملك "موضوع" البدء الآخر، كما تملك "الذات" الحديثة موضوعها، بل إنّ دوره هو فسح المجال لظهور تلك الحركة الحرة التي تجعل تاريخ الميتافيزيقا يأتي إلينا وفقاً لقواعد ظلّتْ متوارية عن كل ادّعاءات "المنهج" اللاحقة. إنّ الميتافيزيقا لا تبلغ إلى ماهيتها إلا إذا تجاوزت ما تقوله عن نفسها إلى ما هو محجوب في أساسها، "لكنّ المجاوزة لم تعد هنا [نحواً من] المفارقة للموجود إلى جهة الوجود (هكذا φυσικα ατ μετα)، بل العبور في ماهية الوجود ذاته"(156).

هنا نستلمح دلالة أخرى لضميمة "اللعبة" هي تدبير النهاية: فليس العبور إلى البدء الآخر ممكناً بلا اضطلاع مطلوب بذاته بما تثيره مسألة "نهاية الميتافيزيقا" (das Ende der Metaphysik) من خطورة خاصة. ربّ تدبير يقوم على أنّ تملك "النهاية" هو المنطق الوحيد للمستقبل (1938/1936:

(155) Esposito 1995: 46.
(156) نفسه.

176)(157). كيف نتدبّر معنى "نهاية الميتافيزيقا"؟ - توفّر الفقرة 88 من إسهامات اتجاهاً هاماً في الإجابة(158):

"إنّه في دائرة هذه المهمة تندرج الدروس ''التاريخانية''.

أن نجعل التشكيلة المتعددة لمنطلق سؤال ليبنيتز والتي لم يُسبر غورها بعدُ منظورة وعلى ذلك بدلاً من monas نفكّر في Da-sein،

أن نستأنف خطوات كانط وعلى ذلك أن نتجاوز المنطلق ''المتعالي'' بواسطة الدا-زين،

أن نتابع تسآل شيلنغ عن مسألة الحرية ولكن أن نضع ''جهات'' السؤال على أسس أخرى،

أن نحمل نسقية هيغل إلى الهالة العليا وعلى ذلك أن نفكّر على نحو مضاد تماماً،

أن نخاطر بالمناظرة مع نيتشه بوصفه الأقرب إلينا وعلى ذلك أن نتبيّن أنّه يقف كأبعد ما يكون عن مسألة-الوجود.

أولئك هم السبل الوحيدة التي هي في ذاتها مستقلة وعلى ذلك متواشجة، من أجل ألاّ يلعب في المعرفة دوماً إلاّ الواحد الأحد: أنّ كينونة الوجود إنّما تحتاج إلى تأسيس حقيقة الوجود وأنّ هذا التأسيس ينبغي أن يتمّ بوصفه دا-زين، الأمر الذي به تكون كل مثالية ومن ثمة الميتافيزيقا السائدة إلى حد الآن والميتافيزيقا بعامة متجاوَزة بوصفها انبساطاً ضرورياً للبدء الأول، الذي يرتدّ هكذا من جديد إلى الظلمة، من أجل ألاّ يُتصوَّر إلاّ من طريق البدء الآخر بما هو كذلك."

لن يهمّنا هنا أن نبسط تأويلات هيدغر لتقليد الفلسفة الألمانية من ليبنيتز إلى نيتشه، بل بخاصة فهم معنى أن تندرج الدروس ''التاريخانية'' في باب ضميمة "اللعبة" (elpidas Zus)، التي هي كما رأينا وجه من وجوه كينونة الوجود بوصفه عهداً. إنّ "المناظرة" مع هذا التقليد هي إذن مطية من مطايا تاريخ الوجود وليست حاجة تأريخية. إنّ "عصراً" من عصور تاريخ الوجود هو الذي أملى ليس فقط الحاجة إليه بل حتى نمط النهوض به. ولأنّ هيدغر يقدّم التقليد الألماني من ليبنيتز إلى نيتشه بوصفه جملة من "السبل المستقلة والمتواشجة" في آن فإنّ علينا أن نحترس من أن لا نمسك بالدلالة "التاريخانية" بعبارة "نهاية الميتافيزيقا": إنّ "النهاية" هنا "موضع" في تاريخ الوجود وليس وقتاً معيّناً من الزمان الطبيعي للجامعة أو للغرب. ولأنّه موضع في تاريخ الوجود فهو لا يمكن أن يُفكّر فيه انطلاقاً مما يقوله عن نفسه بل انطلاقاً من المجال الذي فسحه له تاريخ الوجود حتى يظهر(159).

إنّ تدبير النهاية هو "العبور إلى البدء الآخر"، ولكن في معنى دقيق هو "فصل" (eine ungidSche) ما بين انبجاس الوجود وانبثاق تأسيس حقيقته من الدا-زين وبين كل تحصيل وتعقل للموجود، لكن هذا الفصل ليس حدثاً يمكن أن نوقته: "إنّ العبور إلى البدء الآخر إنما هو محتوم، وعلى ذلك نحن لا نعلم إلى أين نذهب، ولا متى تصير حقيقة الوجود إلى حق ولا انطلاقاً ممّا يستمدّ التاريخ بما هو تاريخ الوجود صراطه الأشدّ شقاء واقتضاباً" (1938/1936: 177).

ج- "القفزة" (der Sprung) في الوجود بوصفه عهداً:

يشير هيدغر إلى معنى "القفزة"(160) في الفقرة 115 – أوّل فقرة من الضميمة الثالثة من

---

(157) يقول هيدغر (1938/1936: 176):" أن نتصوّر نيتشه بوصفه نهاية الميتافيزيقا الغربية، ليس ذلك ثبتاً تأريخياً لما يقبع من ورائنا، بل هو المنطلق **التاريخاني** لمستقبل التفكير الغربي."

(158) عن بسط خاص لدلالة هذه الإجابة، را: Greisch 1992: 335.

(159) يقول Esposito 195: 46: " عندما يفكّر البدء الآخر في الحقيقة بوصفها حقيقة الوجود (و ليس فقط بوصفها حقيقة الموجود، كما تفعل الميتافيزيقا) فهو يفكّر في الوقت عينه في '' الوجود ذاته بوصفه وجود الحقيقة، بمعنى بوصفه **العهد المنعرج في ذاته**'': وهب-النفس بوصفه سحب-النفس، المجاوزة بوصفها تعطيلاً. إنّ نهاية الميتافيزيقا لا ينبغي أن يُفكّر فيها من طريق الميتافيزيقا، بل على الأرجح من طريق هذه ''النهاية'' ذاتها، فإنّه بذلك فقط، من جهة ما يفكّر المرء في تخلي-الوجود بما هو كذلك، يمكن لما يتخلى وما هو متخلى عنه، أن يُفكّر فيه. إنّ للعبة تنتمي بذلك حركة انعراج، وذلك لأنّ الوجود ذاته هو ما يعود من الموجود نحو ذات نفسه؛ بيد أنّ ''نحو ذات نفسه'' هذا لا يوجد قبل العودة، إنْ لم يكن ذلك بوصفه ما يسحب نفسه، بوصفه ما يتخلى، بوصفه ما يترك نفسه للنسيان."

(160) عن معنى ضميمة "القفزة" انظر: Fédier 1993: 29-30؛ Esposito 1995: 47-48؛ Richardson

إسهامات – هكذا: "القفزة هي المخاطرة بتوغّل أوّل في ميدان تاريخ-الوجود" (1936/1938: 227). كيف نفهم هذه الإشارة؟ - إنّ لنا في اللفظة الألمانية der Übergang – ''العبور''، تحضيراً لطيفاً لاستبصار معنى "القفزة": إنّها تعني في قلم هيدغر "الذهاب" (der Gang) إلى "ما وراء" (über) عتبة التفكير الميتافيزيقي. الذهاب إلى ما وراء ما هو مذهوب إليه عادة في فكر ما هو خروج عن عتبة الذهاب نفسها؛ إنّه صار عبوراً إلى فكر آخر. نحن لا نعبر إلاّ ما لم يعد ممكناً أن نذهب فيه. كلّ سُنّة قائمة هي "ذهاب" إلى ما سُنّت إليه منذ أوّل أمرها. كذا الميتافيزيقا: ذهاب دائم إلى غايتها. ولكن حذار من أن نفهم بذلك الانتقال الكرونولوجي إلى "مرحلة لم توجد بعدُ" (Periode noch nicht gewesene)؛ فالقصد هو العبور "في ميدان آخر تماماً من التاريخ" (in einen ganz anderen Bereich der Geschichte) (1936/1938: 227).

لكنّ "العبور" (der Übergang) ليس "القفزة" (der Sprung): إنّ العبور هو "مسافة الاستعداد للقفزة" (der Anlauf für den Sprung) (1936/1938: 228). أمّا القفزة فأمر آخر (1936/1938: 228-229)(161). وبعبارة طوبيقية يفترض هيدغر أنّ الوجود والزمان قد كان على نحو خافت "العبور" الذي يهيّئ شديداً لالتقاط معنى "القفزة" في الوجود، وإن كان معاصروه لم يروا فيه غير شكل من "فلسفة الكيان" (Existenzphilosophie)(162) (1936/1938: 234).

إنّ معنى "القفزة" هو الانتقال الحاد من ضفة إلى ضفة أخرى. وهو لفظ اختاره هيدغر لتسجيل أمر حاسم: أنّ مجاوزة الميتافيزيقا لا يتمّ من غير "قفزة" خارج ميدانها. إنّه لا يمكن أن نتحرّر من السؤال الهادي "ما هو الموجود؟" إلاّ بأنْ نطرح سؤالاً أساسياً آخر تماماً، وهو "آخر" من أجل أنّه لم يأت امتداداً للسؤال الأول بل بالقفز خارج نطاقه. هذا الوجه الطوبيقي حاسم هنا: إنّ المطلوب هو المغامرة بالارتماء في حقل السؤال عن الوجود بقطع النظر عن الموجود. ربّ مغامرة هي "قفزة" من نطاق "البدء الأول" إلى ميدان "البدء الآخر" لابد لها من تهيئة متوعّرة، ألا وهي "الفكر العابر": فالعبور هو "الاستعداد للقفز"، وذلك يعني أنّ بين البدء الأول والبدء الآخر ثمة "مسافة" لابد من استبصارها واحتمالها. من أجل ذلك ينبه هيدغر إلى أنّ البدء الآخر "متباعد باستمرار عن الأول" (ständig überholter vom ersten)، أي أنّ الرهان ليس "التجاوز" فقط بل احتمال "البُعد" أو "المسافة" التي تمتد بين نهاية البدء الأول وميدان البدء الآخر.

إنّ القفزة في ظاهرها "أكثر المواقف لا مبالاة" (das Rücksichtsloseste) إزاء الموجود، لكنّها في صميمها هي "خشية" (die Scheu) كأشدّ ما يكون من "كينونة الوجود بوصفه عهداً". إنّه بواسطة القفزة فحسب تستطيع "إرادة التحفظ" التي تشكّل المقام الهادي للقفزة أن تتخطى ما هو إرادي فيها، فتلج عندئذ (بالمعنى الطوبيقي والزماني معاً) إلى "الإلحاح" الذي "يقيم في" (die Inständigkeit) نمط مخصوص من "معاناة" الوجود هو معاناة الخيط الرفيع بين ما هو أشدّ ما يكون قرباً وما هو أشدّ ما يكون بعداً، لعبة القرب والبعد الخفية التي تتبدّى من خلال "انحباس-صوت" (die Versagung) الوجود الذي سيبقى "متردّداً" طويلاً من وراء جلبة الكلام الميتافيزيقي عن موجودية الموجود.

1993: 37-38؛ Gander 1994: 27-28؛ Kovacs 1996: 23 و28؛ Schalow 1995: 161-163.

(161) يقول هيدغر (1936/1938: 228-229): " إنّ التمعّن ''الانطولوجي-الأساسي'' (وضع أساس الانطولوجيا بوصفه مجاوزتها) هو **العبور** انطلاقاً من نهاية البدء الأول نحو البدء الآخر. لكنّ هذا العبور هو في نفس الوقت مسافة الاستعداد للقفزة، التي من طريقها وحدها يمكن لبدء ما ولاسيما [للبدء] الآخر أن يبدأ بوصفه [بدء] متباعداً باستمرار عن الأول." (überholter)

(162) وهو ما شاع في العربية تحت عنوان "الفلسفة الوجودية".

- إنّ القفزة(163) أكثر من عبور: "إنّ القفزة هي تفتّح (Er-springung) الاستعداد للانتماء إلى العهد" (1936/1938: 235). ولكن أين يتمّ مثل هذا الاستعداد؟ يعلن هيدغر دون مواربة أنّ " القفزة الأشدّ أصالة واتساعاً هي [قفزة] التفكير" (1936/1938: 237). علينا ألا نرى في هكذا إعلان تراجعاً إلى التعويل الميتافيزيقا على "التفكير" في فهم وجود الموجود؛ فالقفزة، من جهة ما هي "تفكير"، لا ينبغي أن تُفهم في معنى سلبي بوصفها عدم إمكانية الاستنباط أو بوصفها نقصاً في الأدلة(164). إنّ هيدغر يستعمل لفظة "Denken" في معنى "غير ميتافيزيقي" والأحرى أن نقول لم يعد ميتافيزيقا: إنّه لا يعني أنّ ماهية الوجود قابلة للتعيين بواسطة التفكير بما هو "إخبار" (Aussage) عن الموجود القائم، بل أنّه فقط "ضمن المعرفة بالعهد" (im Wissen um Ereignis) يمكن عبور تشققات الوجود على الجملة وأن تُقدَّر إمكانات احتجاب الحقيقة في الموجود (1936/1938: 237). وعلينا أن نفهم "القفزة" بوصفها "المشروع الأقصى لماهية الوجود" (1936/1938: 230). هذا المشروع لم يختره الدازين بل هو "المشروع المقذوف به" (der geworfene Entwurf) له، وهو مدعوّ إلى إنجازه على نحو مخصوص تماماً:

"القفزة (المشروع المقذوف به)
هي إنجاز مشروع حقيقة الوجود في معنى التجنّد ضمن المنفتح، على نحو بحيث أنّ القاذف بالمشروع من جهة ما هو مقذوف به هو يجرّب على نفسه، بمعنى يتأصّل-في-العهد (er-eignet) عبر الوجود. إنّ الانفتاح عبر المشروع لا يكون بما هو كذلك إلا متى يحدث بوصفه تجربة المقذوفية ومن ثمة [تجربة] الانتماء إلى الوجود. ذلكم هو الفرق الماهوي على الضدّ من كلّ ضرب من المعرفة [التي تكون] متعالية فحسب بالنظر إلى شروط الإمكان" (1936/1938: 239).

إنّ التلفت الحاد عن الأسلوب المتعالي للفلسفة الحديثة هو قرار يأخذ هنا كلّ مداه: إنّ الإنسان لم يعد منظوراً بوصفه "ذاتاً عارفة" لا ترى غير موضوعاتها؛ إنّه مقام يقع ما وراء كلّ "ذاتية" (ص259). إنّ علينا أن نبصر مدى القفزة من نطاق "الذات" السائدة على الموجود إلى الإنسان "حارس حقيقة الو-جود": إنّه الخروج من تاريخ فلسفات "اليقين" إلى ميدان "تاريخ آخر" هو تاريخ "حراسة" (die Wächterschaft) الوجود (ص240). هذا النحو من الحراسة البدئية للوجود هو ما يهيّئ "القفزة في الوجود بوصفه عهداً" (ص278). إنّها القفزة من نطاق التعويل على "جهات" (Modalitäten) القول في الموجود بوصفه جوهراً إلى طوبيقا التفكير في "تشقّق الوجود" (die Zerklüftung des Seyns)، أي أنماط "الاحتجاب" (das Sichverbergen) التي تشكله، بوصفه عهداً (ص278-279).- لكنّ التلفت عن الأفق "المتعالي" لفلسفات الذات، لا يعني بأيّ وجه القفز خارج دائرة الإنسان: إنّ القفزة ضرب من المنعرج الماهوي في تدبير ماهية الإنسان. وذلك بالكشف عن لعبة "الاحتياج" و"الانتماء" بين الإنسان والوجود:

"إنّ الوجود يحتاج الإنسانَ من أجل أن يكون، وإنّ الإنسان ينتمي إلى الوجود، حتى يُتمّم تعيينه الأقصى بوصفه دا-زين" (1936/1938: 251)(165).

---

(163) يقول (1936/1938: 227): " إنّ القفزة، الأمر الأشد مخاطرة ضمن مجرى الفكر البدئي، إنما تترك وترمي كلّ ما يحدث وراءها ولا تنتظر شيئاً مباشرة من الموجود، بل يصدر الانتماء إلى الوجود قبل كل شيء ضمن كينونته التامة بوصفه عهداً. إنّ القفزة تظهر هكذا في مظهر لامبالاة قصوى وعلى ذلك هي تستمدّ مقامها تحديداً من تلك الخشية [..]، التي ضمنها تتخطى إرادةُ التحفظ نفسَها إلى الإلحاح-المُقيم-في (Inständigkeit) معاناة القرب الأشدّ بعداً الذي من شأن انحباس-الصوت (Versagung) المتردّد."

(164) Esposito 1995: 47.

(165) نفسه.

هل يعني "احتياج" الوجود إلى الإنسان أنّه "تابع" (abhängig) له؟ - علينا أن نتحدّث بالحري عن أنّ أنّ الوجود "غير معلّق" (Ab-hängigkeit)(166) على الإنسان: إنّ "احتياج" الوجود هو احتياجٌ هو ما يمكّن المحتاج إليه من أن يرتقي إلى أساس وجوده وأن يعيده إلى "ذاته" (zu seinem Selbst)، أي هو ما يمكّن الإنسان من "الانتماء" إلى أساس وجوده، وذلك "أنّ تراوح الاحتياج والانتماء هذا هو ما يشكّل الوجود بوصفه عهداً، وأن نرفع ذبذبة التراوح إلى بساطة المعرفة وأن نؤسسه ضمن الحقيقة التي تخصه، هو أوّل ما يلزمنا من ناحية الفكر." (1936/1938: 251).

د- "التأسيس" (die Gründung): "الداـزين" هو "من" يؤسس حقيقة الوجود ضمن "فضاء الزمان" الذي من شأن تاريخ الوجود بوصفه عهداً

نحن نجد بعدُ أنّ هيدغر قد وزّع فقرات ضميمة "التأسيس"(167)، الرابعة من سمفونية العهد، إلى خمس جمل، أعطاها العناوين التالية: أ- "الداـزين ومشروع الوجود، Da-sein und Seinsentwurf" (§§ 168-186)؛ ب-" الداـزين، Das Da-sein" (§§ 187-203)؛ ج-" ماهية الحقيقة، Das Wesen der Wahrheit" (§§ 204-237)؛ د-" فضاء-الزمان بوصفه بُعد-الأساس، Der Zeit-Raum als Ab-grund" (§§ 238-242)؛ هـ-" كينونة الحقيقة بوصفها حجْباً، Die Wesung der Wahrheit als Bergung " (§§ 243- 247). وعلى ذلك فالمفهوم الرئيس في هذه الضميمة هو "الداـزين" (das Da-sein) بالرسم المميّز الذي له في هذه الحقبة، وبخاصة ضمن مركّب اصطلاحي مجذّر معنًى مثل "die Lichtung" (§§ 204-207، 209، 217-226) أو مستحدث مثل "der Zeit-Raum" (§§ 238-242). ولذلك فنحن نصرف جهدنا أساساً إلى إيضاح الاستعمال الجديد لهذا المصطلح في طوبيقا تاريخ الوجود بعد أن رأينا سابقاً وظيفته في أفق الانطولوجيا الأساسية.

1- من هو ''الداـزين'' في إسهامات؟

علينا أن نلاحظ أنّ هيدغر لم ينتظر حتى الفقرة 168، التي دشّن بها فقرات الضميمة 4 من إسهامات، حتى يبسط دلالة الداـزين؛ بل نحن نعثر منذ الفقرة 3 على بسط خاطف لمعنى ''الداـزين'' هكذا: "تأسيس الحقيقة بوصفها حقيقة الوجود (الداـزين)" (1936/1938: 9)؛ ربّ بسط يتحول في الفقرة 5 إلى ''حدّ'': "إنّ التأسيس الخاص لفضاء-الزمان هذا يسمّى: داـزين" (ص17)(168). على أنّ معنى الداـزين ههنا يظلّ محفوفاً بالغموض. - إنّ ما هو لافت للنظر منذ هذه الفقرات الأولى من كتاب إسهامات هو استبصار جدّة مثيرة في استعمال هيدغر لمصطلح "دازين"، توفّر لأوّل مرة سياقاً صارماً لتجذير تمييز طوبوغرافي بين Dasein وDa-sein لم يتعدّ في الوجود والزمان مستوى الاستثمار الهرمينوطيقي للصيغة الفيلولوجية للفظة Dasein في الألمانية (الوجود والزمان، §§ 29، 31). إنّه تجذير يكفّ عن المرادفة الكيانوية بين "الدازين" (Dasein) و"الإنسان"(169)، كما في أفق الانطولوجيا الأساسية، ويأخذ في احتراف تفريق طوبولوجي بين "الإنسان" و"الداـزين" (Da-sein) في ميدان تاريخ الوجود. إنّ المقصود هو أنّ الإنسان لا "يوجد" (ist) بوصفه "دازين" بل هو "يكون" (west) بوصفه "داـزين". ولكن "من" (wer) يكون "الداـزين" إذن؟

يفتتح هيدغر فقرات الضميمة الرابعة من إسهامات بهكذا تحديد لمعنى "الداـزين": "داـزين يعني التعهّد في العهد بوصفه ماهية/كينونة الوجود. بيد أنّه إنّما على أساس الداـزين فحسب يأتي الوجود إلى الحقيقة" (1936/1938: 293).

إنّ الجديد هنا هو فهم الداـزين انطلاقاً من العهد، وليس محاولة فهم معنى الوجود، كما هو الحال في أفق الانطولوجيا الأساسية، انطلاقاً من الدازين، الموجود الذي اختصّ بالسؤال عن معنى وجوده. هذا

(166) يبدو أنّ هيدغر هنا يأخذ حرف الصدر " -ab " في معنى "النفي".

(167) عن دلالة ضميمة "التأسيس"، الضميمة الرابعة ضمن إسهامات، انظر: Richardson 1993: 38-51؛ Esposito 1995: 48-49؛ Gander 1990: 122؛ 1994: 29-30.

(168) يقول (1936/1938: 17):

« Eigene Gründung dieses Zeit-Raumes heiβt : Da-*sein.* »

(169) قارن: الفقرة 11 من إسهامات.

الانزياح الطوبيقي جعل الفرق بين الدازين والمفهوم التقليدي للإنسان بوصفه حيواناً ناطقاً يزداد حدة: فالدازين لا يعني "الإنسان القائم" (vorhandenen Mensch) بل هذا النمط المخصوص من وجود الإنسان الذي اضطلع بنفسه بوصفه "الباحث عن الوجود" (der Sucher des Seyns) و"الراعي لحقيقة الوجود" (der Wahrer der Wahrheit des Seins) و"الساهر على صمت مرور الإله الأخير" (der Wächter des Stille des Vorbeigangs des letzten Gottes) (ص294). - هذه المهام هي التي تهيّئ الإنسان كي "يكون" (west) دازين، ويكفّ عن أن "يوجد" (ist) كالحجر، حيث يسود "منعُ-الصلة" (der Entzug) بالوجود (ص293). إنّه بهذه المعاني منضمّة يكون الدازين "تعهداً" أي "تأصّلاً-في-العهد" (Er-eignung)، ومن ثمّة يصحّ اعتباره "تأسيساً" (Gründung): "إنّ الدازين هو أساس الوجود-الإنساني المستقبلي الكائن [كينونته] ضمن التأسيس." (ص294). إنّ معنى "التأسيس" هو بعامة "اشتراع حقيقة الوجود" (ص295). هنا ينبغي على الدازين أن يحوّل معنى وجوده، أي "العناية" (die Sorge)، إلى "تعهّد" (Er-eignung)؛ ذلك يعني أنّ عليه أن ينزاح من "الزمانية" (Zeitlichkeit) إلى "الدهرية" (Temporalität)، وإنّ فهم الزمانية على أساس الدهرية هو فهمه بوصفها "حقيقة الوجود" (ص294-295).

يعترف هيدغر بأنّه في أفق الوجود والزمان بقي الدازين قابعاً في مظهر "انثروبولوجي" و"ذاتوي" و"فرداني"، وإن كان في حقيقته هو بعين الضد من ذلك، ويعتبر أنّ ذلك هو "استتباع ضروري للتحويل الحاسم لـ''مسألة-الوجود'' من السؤال الهادي إلى السؤال الأساسي" (ص295). كذلك هو ينبّه من فهم عبارة "الوجود-في-العالم" على أنّها قد تعني "العالم المسيحي (das christliche saeculum) وإنكار الإله أو الإلحاد"؛ إنّ القصد هو فهم العالم انطلاقاً من ماهية/كينونة الحقيقة كما تنكشف عند "الهُنا" التاريخاني للإنسان بوصفه دازين (ص295). ولذلك فإنّه يقيم انزياحاً طوبيقياً من معنى "الدازين" في نطاق البدء الأول، أي معنى ''الإنية'' (existentia)، أو في مصطلح هيدغر "الشهود" (Anwesenheit)، إلى معنى ''دازين'' في موضع البدء الآخر، حيث يعني تحديداً "وجود الهُنا" (das Sein des Da)(170).

إنّه من أجل أنّ الدازين في معنى البدء الآخر لم يعد خاصية من شأن موجود عارض لنا في العالم، ولا هو خاصية موجود يتّخذ من هذا الموجود العارض لنا في العالم موضوعاً له، فإنّه لا يعني مجرّد خاصية للإنسان بمعناه التقليدي (ص296-297، 299). إنّ الدازين في معنى البدء الآخر هو "وجود الهُنا" من حيث هو نمط من اللااحتجاب/الانفتاح الذي عنده يأتي الوجود بوصفه عهداً. ولذلك فالإنسان ليس "دازين" بل عليه أن يصبح، أن "يكون" دازين، وذلك بقدر ما يفلح في أن يصير "الساهر على حقيقة الوجود"؛ هذا السهر على حقيقة الوجود هو ما يجعل الإنسان في صلة ماهوية مع الدازين:

"وعلى ذلك فإنّ الدازين والإنسان يظلان في صلة ماهوية، من جهة ما يعني الدازين أساسَ إمكان وجود الإنسان المستقبلي، وإنّ الإنسان يوجد على نحو مستقبلي، من جهة ما يضطلع بأنّ عليه أن يوجد الهُنا [..]" (ص297).

2. الدازين و"الخلوة" (Lichtung):

إنّ هيدغر يبذل هنا جهداً خاصاً(171) لتبيين الدلالة الحاسمة لمصطلح "الهُنا" (das Da): إنّه يخرجه شيئاً فشيئاً من سجلّ البدء الأول، حيث يدل على "الحضور"، إلى دلالة طوبيقية تقترن بمعنى "الانفتاح" (die Offenheit) هو ميدان إتيان الوجود بوصفه عهداً. لذلك ينبّه هيدغر إلى أنّ الإنسان لا

---

(170) يقول هيدغر (1936/1938: 296): " إنّ **الدازين** (Das Da-*sein*) ليس جهة الوجود بالفعل الذي من شأن كل موجود، بل هو ذاته الوجود الذي من شأن الهُنا. لكنّ الهُنا هو انفتاح الموجود بما هو كذلك في جملته، أساس αληθεια المفكّر فيها على نحو أكثر أصلية. إنّ الدازين هو طريقة في الوجود، هي، من حيث ''هي'' الهُنا (..) هي الموجود الوحيد طبقاً لهذا الوجود المخصوص وبوصفها هذا الوجود (الكائن الذي من شأن كينونة الوجود)."

(171) إنّه جهد يظل محفوفاً بصبغة "صوفية" لئن كان من المكابرة أن ننكرها فإنّه من المفيد أن نضعها في موضعها من إعراب الفكر في الوجود. را: Caputo 1975: 150.

يعثر على "الهُنا" الذي من شأنه عرضا (ص297)، لأنّ معنى sein في Da-sein ليست مستعملة في معنى البدء الأول بوصفه تدل على معنى "حدث" (vorkommen)، بل صار يعني "المعاناة الملحّة بوصفها تأسيس الهُنا" (ص298). ما معنى ذلك؟

"ضمن الاستعمال الساري إلى حد الآن تعني [لفظة] Dasein [شيئا] من قبيل وُجد قائماً هنا وهناك، وقع في أين ومتى ما.

[أمّا] ضمن الدلالة المقبلة الأخرى فإنّ ''وُجد'' لا يعني وقع، بل معاناة الإقامة بوصفها تأسيساً للهُنا. إنّ الهُنا لا يدلّ على أيّ هنا وهناك معيّن في كل مرة، بل يُقصَدُ منه خلوة الوجود (die des Seyns Lichtung) ذاته، الذي انفتاحه هو وحده ما يهيئ مكاناً لكلّ هنا وهناك ممكن [..].

إنّ الدازين [هو] المعاناة الملحّة للخلوة، بمعنى للـ[عنصر] الحرّ، غير الممنوع، التابع للهُنا، حيث يحجب الوجود نفسه." (ص298).

إنّ الدازين هو إذن معاناة للهُنا الذي يحمله في نفسه بوصفه نمط "المكان" الأصلي الذي يهب كلّ هنا أو هناك بالمعنى التقليدي موضعه من الوجود. بذلك يقدّم هيدغر وجود الدا زين بوصفه "Inständigkeit"(172)؛ ربّ لفظة تعني في اللغة العادية معنى "الإلحاح"، لكنّها تعني في معنى البدء الآخر معنى "الإقامة الشديدة" داخل حقل "الهُنا" الأصلي الذي على ركحه يظهر الإنسان. فعلينا أن نفهم "الإلحاح-المُقيم بوصفه حقل الإنسان المؤسَّس ضمن الدازين" (ص298). - إنّه إذا كانت الإشارة الأولى إلى الدازين بوصفه مؤسساً لحقيقة الوجود ضمن الوجود والزمان قد انحسرت في السؤال عن الوجود في الإنسان، وحصرت معنى الدازين في العلاقة مع الوجود في الإنسان، فإنّ كتاب إسهامات يقدّم الهُنا المشكّل لمعنى الدازين بوصفه "خلوة من أجل الاحتجاب (الوجود)" (das Da als Lichtung für das Sich verbergen (das Seyn)" (ص299). معنى ذلك أنّ الهُنا ليس مجرّد "العلاقة" بين الإنسان والوجود، بل هو "البين" (das Zwischen) الذي يبسطه الوجود بوصفه الحقل المفتوح للموجود بعامة حيث يأتي الإنسان:

"إنّ الهُنا متعهَّد به من قِبل الوجود، وإنّ الإنسان من حيث هو الساهر على حقيقة الوجود هو تبعاً لذلك متعهَّد به ومن ثمة هو تابع للدازين على نحو فريد مخصوص" (ص299).

في هذا السياق تحديداً علينا أن نفهم استعاضة هيدغر عن عبارة "الدازين الإنساني" (menschliches Dasein) التي اعتمدها في الوجود والزمان بعبارة طريفة أدق منها هي "الإنسان ضمن الدازين" (der Mensch im Da-sein) أو "الدازين ''الذي من شأن'' الإنسان" (das Da-sein "des" Menschen) (ص301). إنّ الجديد هو الطابع الطوبيقي لمعنى دازين: إنّه لا يشير إلى موجود بعينه بل هو "مكان" بالمعنى الاشتقاقي للفظة العربية أي "موضع كون" الشيء. وهو ما حاول هيدغر أن يخرّجه من خلال لفظ ألماني مضاد هو das Weg-sein أي معنى أن يكون الشيء مفقوداً أو ضائعاً أو بعيداً، أن لا يملك المرء نفسه، أن يخرج عن طوره:

"الدازين: احتمال انفتاح الاحتجاب. الفاغ-زين: احتراف انغلاق اللغز وانغلاق الوجود، نسيان الوجود." (ص301). بحيث أنّ "الفاغ-زين هو العنوان الأكثر أصلية لـلاأصالة التي من شأن الدازين" (ص324).

إنّ احتمال انفتاح الاحتجاب هو احتمال كينونة الوجود بوصفه عهداً. لكنّ يعني في المقابل أنّ "الهُنا يتعهّد ضمن العهد" (ص328). إنّ الهُنا بهذا المعنى تحديداً هو "خلوة الاحتجاب" (die Lichtung des Sichverbergen) التي يعمل داخلها التفكير في معنى البدء الآخر. بذلك علينا أن نبصر خيط الانزياح الطريف لدى هيدغر من معنى αληθεια إلى معنى دازين (ص329-330)(173): إنّ الهُنا في الدازين هو انفتاح وهو موضع انفتاح عنده فقط ينبغي أن يأتي احتجاب الو-

(172) را: Dastur 1994: 242.

(173) يقول هيدغر (1936/1938: 335)" إنّ اللامحجوبية، من جهة ما هي انفتاح الموجود في جملته والانفتاح من جهة ما هو كذلك، الذي من شأن حجْب (الوجود) لنفسه وهذا [الأخير] بوصفه دازين، ينبغي أن تؤسَّس وأن يُسبَر

جود بوصفه عهداً، ومعنى أنّه ينبغي أن يأتي في حقل الهُنا الخاص بالإنسان هو أنّ الوجود لا يأتي إلى الظهور إلاّ حاجباً نفسه وراء حجاب الموجودية؛ و أن "يكون" (west) الدازين معناه أن يجعل من "الهُنا" خلوة لاحتجاب الوجود(174) بوصفه عهداً(175).

3. الدازين والتأسيس:

إنّ اللافت للنظر حقاً هو ظهور مشكل "التأسيس" في هذا الموضع، حيث يوشك أن ينزلق التفكير في البحث الميتافيزيقي في العلل. بيد أنّ هيدغر سرعان ما يفاجئنا بطريقة مستحدثة في الاضطلاع بمعنى "التأسيس": إنّ الدازين هو الأساس الذي عنده يأتي الوجود إلى معنى الحقيقة.

"الدازين يعني التعهّد في العهد بوصفه كينونة الوجود. بيد أنّه إنّما على أساس الدازين وحده يأتي الوجود إلى الحقيقة (ص293).

علينا أوّلاً أن نضع في الحسبان أنّ الدازين لا يصبح متاحاً إلاّ من خلال "قفزة" في ميدان الوجود، وذلك يعني أنّ التأسيس ليس طرحاً للموجود القائم على أساس قائم، بل إنّ التأسيس هو قفز في الوجود (176)، وليس معطى في الدازين اليومي، ذلك أنّه في أغلب الأوقات ليس "دا-زين"(Da-sein) أصلياً بل هو "فاغ-زين" (Weg-sein) غير أصيل. إنّ فهم التأسيس بوصفه قفزة في ميدان الوجود يبيّن أنّ الوجود والدازين يتبادلان التأسيس على نحو أصلي: إنّ القفزة في ميدان الوجود هي نوع من الإلقاء لمشروع (der Entwurf) حقيقة الوجود، لكنّ "القاذف" (der Werfer) بالمشروع، أي الدازين، هو نفسه "مقذوف به، متعهَّد به من قِبل الوجود" (ص304). إنّ "هُوية" (die Selbstheit) الدا زين تتمثّل بذلك في "الانتماء إلى الوجود بوصفه مشروعاً مقذوفاً به"(177) من قِبل الوجود نفسه(178).

هذا التضايف بين الوجود والدازين يشحن مفهوم التأسيس بدلالتين متواشجتين:

"التأسيس (Gründung)(179)

هو مزدوج الدلالة:

1- الأساس يؤسِّس، يكون بوصفه أساساً (..)

2- هذا الأساس المؤسِّس يُبلَغ إليه ويُضطلَع به بما هو كذلك.

سبر-الأساس (Er-gründung) [يعني]:

1- أن نترك الأساس يكون بوصفه مؤسِّسا؛

2- أن نبني عليه بوصفه أساساً، أن نضع شيئاً ما على الأساس.

إنّ التأسيس الأصلي للأساس (1)هو كينونة حقيقة الوجود؛ الحقيقة هي الأساس بالمعنى الأصلي.[..]

تحت عنوان ''تأسيس'' ما هو مقصود بادئ الأمر وطبقاً للتواشج مع ''القفزة'' هو الدلالة 2. أ) وب)، ولكن لهذا السبب تحديداً هو ليس فقط على علاقة مع 1.، بل هو متعيّن/يأخذ مقامه (bestimmt) من هناك." (ص307)

ما نخرج به هو هذا: أنّ "التأسيس" (Gründung) هو أيضاً "سبر-للأساس" (Er-gründung) وليس وضعاً لقيمومة على قيمومة أخرى سابقة عليها. أن نسبر الأساس معناه أن "نترك الأساس يكون" (Grund wesen lassen) (ص321، هامش). إنّ فهم تأسيس الدازين بوصفه سبراً للأساس معناه أنّ الدازين لا يقوم بالتأسيس كما يقوم به موجود قائم، ولا كما يؤديه "أنا" متعالٍ من خلال نمط ما من اليقين.

غورها."

(174) Caputo 1975: 150.

(175) را: Richardson 1993: 41.

(176) نفسه: 39.

(177) Richardson 1993: 39.

(178) von Herrmann 1990: 318.

(179) عنوان الفقرة 187 من إسهامات.

فالدا زين هو "استقرار الهُنا" (Beständnis des Da) (ص320) ضمن خلوة الاحتجاب التي تشكّل حقيقة الوجود. ههنا يتراءى معنى التأسيس بوصفه سبراً للأساس:

"أن نسبر غور أساس حقيقة الوجود ومن ثم هو نفسه: أن نترك هذا الأساس (العهد) ذاك (den) الأساس يوجد من خلال استقرار الدا-زين. طبقاً لذلك يتحوّل سبر الغور إلى تأسيس الدا-زين بوصفه سبر غور الأساس: [سبر-غور] حقيقة الوجود." (ص307)

إنّ اضطلاع الدا-زين بالتأسيس وإتيان الوجود من خلاله هو أمر واحد(180). ولكن من أجل أنّ التأسيس ليس امتلاكاً كسولاً للأسس الأولى بل هو سبر للأساس المتحجّب في حقيقة الوجود، فإنّ هيدغر يندفع نحو مفاجأة أخرى هي اعتبار "غياب-الأساس (der Ab-grung)(181) هو الكينونة الأصلية للأساس" (ص379). وهو أمر ملتبس من جهة التفكير التقليدي(182). إنّ فهم التأسيس بأنّه سبر للأساس هو إقرار خافت بأنّ نمط كينونة الأساس هو "البقاء-بعيداً" (das Weg-bleiben) عن الدازين، وهو بعد لا يُنتصَر عليه إلا متى استطاع الدازين أن يصبح دا-زين، أي متى أفلح في معاناة الهُنا بوصفه خلوة احتجاب الوجود التي هي الموضع الوحيد لكينونة الوجود بوصفه عهداً.

"إنّ غياب-الأساس هو الكينونة الأصلية للأساس. وإنّ الأساس هو ماهية الحقيقة. [..] ما هو غياب-الأساس؟ ما طريقتـه في التأسيس؟ [..] إنّ غياب-الأساس هو التحجيب الواهب للخلوة الأول من حيث الماهية، [هو] كينونة الحقيقة" (ص 379-380)

و لكن أين وكيف يتشكّل "غياب-الأساس" الذي منه يستمدّ تأسيس الدا-زين إمكانه؟

4. الدا-زين و ''فضاء-الزمان'' (der Zeit-Raum):

في هذا الموضع الدقيق يجدر بنا أن نستفهم عبارة هيدغر المثيرة "فضاء-الزمان" (der Zeit-Raum). ما معنى أن يقول هيدغر: "إنّ التأسيس الخاص لفضاء-الزمان هذا يسمّى: دا-زين" (ص17). - إنّ هيدغر يخرّج المسألة بهكذا عنوان: "فضاء-الزمان بوصفه غياب-الأساس" (der Zeit-Raum als der Ab-grund) (ص371). ما معنى ذلك؟ -هنا يؤدي المعنى الطوبيقي للدا-زين، المعنى الطوبقي للـ''هُنا''، دوراً استكشافياً حاسماً: إنّ "فضاء-الزمان" هو نمط مخصوص من "اضطمام الهُنا" (Fügung des Da)، أي معنى أن يكون الدا-زين كينونته بوصفها إضمامة واحدة (ص371)، برغم كونه يتحرّك في ميدان يشتبك فيه النزاع بين "التحجيب" و"الخلوة" في حقيقة الوجود. لكنّ ذلك يعني بنفس القدر أنّ "فضاء-الزمان" ليس خاصية للدازين معزولة عن الوجود، بل هو قاسم مشترك بين الدا-زين والوجود: "إنّ فضاء-الزمان إنّما ينتمي إلى الحقيقة في معنى التأصّل في كينونة الوجود بوصفه عهداً" (ص372).

ينبّه هيدغر إلى أنّ الدلالة التقليدية لمفهوم "المكان" و"الزمان" لا تسعفنا هنا في شيء، إنّها غير مؤهلة لاستيضاح ما تشير إليه عبارة "فضاء-الزمان" (ص372-373). وهو لا يجد مدخلاً لتقريب منهل هذا المصطلح سوى عبارة "die Augenblicks-stätte" أي "مواقع-اللحظة"؟. إنّ هُوية الدا-زين هي "بسط فضاء-الزمان انطلاقاً من مواقع-اللحظة" (ص375) التي عندها يضطلع الدا-زين بخلوة الوجود من خلال "غياب-الأساس" الذي يحوّل التأسيس إلى سبر للأساس. – علينا ألاّ نفهم "الزمان" بالعودة إلى "أنا" ما، كما علينا ألاّ نفهم "المكان" بالعودة إلى "شيء" ما؛ فالزمان هنا ليس "أنائياً" (ich-haft) أو

---

(180) Richardson 1993: 40.

(181) لا ينبغي أن نأخذ "الغياب" بالمعنى الميتافيزيقي أي عدم حضور الموجود أمامنا، بل "الغياب" يعني هنا "انقباض" (le retirement) الذي هو "انقباض بلا قاع، بمعنى بلا حد، بلا نهاية، انقباض يقبض بلا انقطاع"، لكنه لا يخلف "الفراغ" بل يمارس جذباً خاصاً للفكر. ولذلك فإنّ Ab-grund مكتوبة على نحو علينا أن نبصر فيه المسافة والابتعاد، وهو ما تنطوي عليه اللفظة العربية "غياب" من حيث أنّ فعل "غاب" يعني " بَعُدَ عنه وباينه" ويعني "استتر عن العين" و"سافر عن بلاده" و"غيّبه" أي "أبعده". را: Panis 1986: 61-62.

(182) Kisiel 1970: 158.

"ذاتياً"، كما أنّ "المكان" ليس "شيئاً" (dinghaft) أو "موضوعياً": إنّ فضاء-الزمان ينتمي إلى ماهية/كينونة الحقيقة في شكل "التأسيس الخالي من الأساس الذي من شأن الهُنا" (ص376).

إنّ القصد هو التمييز بين البحث في مفهوميْ "المكان" و"الزمان"، كما في تاريخ البدء الأول، وبين السؤال عن "فضاء-الزمان" الذي لا ينكشف إلاّ في ميدان البدء الآخر(ص375، 377). إنّ فضاء-الزمان هو "الأصل" الذي يستمدّ منه مفهوماً المكان والزمان دلالتهما بما هما "قابلان-للتمثيل" (vor-stellbar) أي قابلان للاستحضار على عادة البدء الأول. إنّ فضاء-الزمان (der Zeit-Raum) لا شأن له مع المعنى التمثيلي السائد للزمكان (Zeitraum) في معنى المدة الزمانية، أي الآن المتصل لوقت معلوم، ولا هو مزاوجة موضوعية أو ذاتية بين المكان والزمان (ص377-378). إنّ الخيط الحاسم لفهم "فضاء-الزمان" هو مفهوم "غياب-الأساس"(183) (der Ab-grund)، من جهة ما هو "الكينونة الأصلية لأساس":

"إنّ غياب-الأساس هو الوحدة الأصلية للمكان والزمان، هذه الوحدة الموحِّدة، التي لا تتركهما يختلفان إلاّ في انفصالهما.

غير أنّ غياب-الأساس هو أيضاً قبلُ الماهية/الكينونة الأصلية للأساس، لفعل التأسيس الذي يخصه، لماهية/كينونة الحقيقة.

ما هو غياب-الأساس؟ ما طريقته في التأسيس؟ إنّ غياب-الأساس هو البقاء-بعيداً الذي من شأن الأساس.[..]

إنّ غياب-الأساس هو غياب-الأساس." (ص379).

إنّ فضاء-الزمان هو ما عنده يشتبك "الأساس" مع "غيابه" (معنى -Ab)، أي مع "امتناع الأساس" (Versagung des Grunds)، أي امتناع الأساس عن أن يوجد كمجرّد موجود أعلى. لذلك فإنّ امتناع الأساس أو غياب-الأساس هو ما عنده "ينفتح الفراغ الأصلي، وتحدث الخلوة الأصلية"(ص380) التي عندها يأتي الوجود إلى كينونته. إنّ غياب-الأساس سابق على كل أساس، لأنّه يتجذّر في تربة حقيقة الوجود بوصفه احتجابا. لذلك فالتأسيس هو قبلُ تجربة غياب-الأساس من خلال سبر الأساس الذي هو مقام التحفظ على خلوة الوجود. إنّ كل أساس لا يظهر إلاّ على أرضية غياب-الأساس. لكنّ ما يعيق هنا هو أنّ "غياب-الأساس" (Ab-grund) هو على الأغلب "مموّه" أو "منزاح من موضعه" (verstellt) من خلال "اللا-أساس" (der Un-grund)؛ وعلى ذلك فغياب-الأساس ليس اللاأساس، وذلك أنّ غياب-الأساس متأصّل في "الأساس-الأصلي" (der Ur-grund) لحقيقة الوجود وانفتاح الهُنا والدا-زين، أي في "العهد"(184). فما أهمية غياب-الأساس إذن؟

---

(183) يبدو أنّ مفهوم "غياب-الأساس" (Ab-grund) يؤدي ضمن ميدان *تاريخ الوجود* دوراً طوبيقياً مناظراً لمفهوم "الأوجاد" في أفق *الانطولوجيا الأساسية*. لكن ذلك لا يعني، كما يذهب إلى ذلك شورمان، أنّ " ''المنعرج'' قد وضع حدّاً لتلك العلاقة الجذرية بين الزمان والوجود. وأنّ التجذّر الاكستاطيقي للزمان في الإنسان لم يعد يستطيع أن يكون أصلياً مادام الحضور يملك تاريخا"(Schürmann 1982: 67). إذ أنّ في هكذا زعم إهمالاً لكلّ ما في معنى "فضاء-الزمان" من خطورة خاصة على مسألة "العهد".

(184) يقول (1936/1938: 380-381): " **إنّ الحقيقة تتأسّس بوصفها حقيقة العهد**. هذا [الأخير] متصوّر بذلك من طريق الحقيقة بوصفها أساساً: الأساس-الأصلي. إنّ **الأساس-الأصلي** لا ينفتح بوصفه احتجاباً إلاّ ضمن غياب-الأساس. على أنّ غياب-الأساس إنما هو منزاح من موضعه تماماً بواسطة اللا-أساس. [..]
إنّ الأساس-الأصلي، المؤسّس، هو **الوجود**، ولكن الكائن أبداً ضمن حقيقته.
وكلما سُبِر-غور الأساس (ماهية/كينونة الحقيقة) على نحو أكثر أساسية، كلما كان الوجود على نحو أكثر ماهوية/كينونية.
بيد أنّ سبر-الأساس الذي من شأن الأساس ينبغي أن يخاطر بالقفزة ضمن غياب-الأساس وأن يتأصّل-في-قيس غياب-الأساس ذاته وأن يجتازه.
إنّ غياب-الأساس بما هو البقاء-بعيداً الذي من شأن الأساس في معناه المسمى إنما هو الخلوة الأولى للمنفتح بوصفه

إنّ القصد هو أنّ "الأساس يحتاج إلى غياب-الأساس" (ص381) حتى يكون. لذلك على الدا-زين أن يأخذ احتجاب الوجود نفسه عن الموجود هو أمارة على كينونة لا تظهر لنا إلاّ متى توفر اضطلاع أصيل بالاحتجاب بوصفه نمطاً مخصوصاً وفريداً من "الخلوة": إنّ حقيقة الوجود تواشج طريف بين "الاحتجاب" (das Sichverbergen) و"الخلوة" (die Lichtung)(185). لكنّ هذه الخلوة لا تحدث إلاّ ضمن الاحتجاب متى اضطلع به بوصفه نمطاً مخصوصاً من الحقيقة. إنّ علينا أن نفهم الحقيقة بوصفها " تحجيباً واهباً للخلوة" (als lichtende Verbergung) التي هي وحدها ما يمكّن، أي يهب "فضاء-الزمان" الذي يمكّن من، أن يتحقظ الدا-زين على كينونة الوجود بوصفه عهداً (ص381)، ومن ثمّ أن يكون ما هو بخاصة(186).

هنا يؤدي مفهوم "غياب-الأساس" دوراً حاسماً: إنّ غياب-الأساس هو "الخلوة الأولى بوصفه ''خلاء''" (die erste Lichtung des Offenen als der ''Leere'') (ص380). "الخلاء" ليس العدم الميتافيزيقي، بل هو نمط من "الخلاء الزماني-المكاني" (die zeit-räumliche Leere) الذي عنده يأتي الدا-زين إلى التحفظ على كينونة الوجود بوصفه عهداً.

هـ- الضميمة الخامسة: "المستقبليون" (die Zu-künftigen)

1. "من" هم؟

خصّص هيدغر لاستجلاء معنى ضميمة "المستقبليين"، الخامسة من سمفونية العهد، خمس فقرات فحسب (§§ 248-252)، لا تعدو الأخيرتان منها أن تكونا ربطاً خاطفاً مع مسألة "الدا-زين" السابقة وضميمة "الإله الأخير" اللاحقة. وبحسب طبيعة أسلوب الضمائم، لم تخل الأقسام السابقة، وبخاصة القسم التمهيدي، من إشارات حاسمة إلى دلالة "المستقبليين". فنحن نعثر منذ الفقرة الأولى من إسهامات ليس فقط على ثبت عنوان "المستقبليين" في خطة الكتاب بل أيضاً على رسم خاطف لمعنى "المستقبليين" من خلال تقابل يبنيه هيدغر بين "اللامستقبليين" (die Zukunftslosen)، أي "الأبديون" ("die "Ewigen) دوماً وبين "المستقبليين" (die Zukünftigen) أي "المتفرّدون"، من لا عهد لنا بهم، فرادى عصرهم، ويتامى دهرهم، وبعبارة حرفية "أصحاب المرة الواحدة" (die Einmaligen) (1938/1936: 6)(187). في الفقرة الثانية من الكتاب يدعوهم هيدغر باسم "العابرين" (die Untergehenden) الذين يحتاجهم الوجود في طور "الفكر العابر" من البدء الأول إلى البدء الآخر، من حيث أنّهم هم "المؤسسون" لحقيقة الوجود (ص7). في الفقرة الخامسة يسميهم

''خلاء''.

ولكن أيّ خلاء يُقصَد هنا؟ ليس ذاك [الحيّز] غير المشغول الذي من شأن أشكال النظام والأطر من أجل [الموجود] القائم القابل للحساب الذي من شأن المكان والزمان، وليس غياب [الموجود] القائم ضمنهما، بل الخلاء الزماني-المكاني، الانفراج الأصلي ضمن الحرمان غير المستقر."

(185) أحصى شورمان (Schürmann 1982: 47، هامش 1) أربع دلالات للفظة "Lichtung" لدى هيدغر كلها مرتبطة بفهم الحقيقة بوصفها أليثيا، لا-احتجاباً. وهذه الدلالات هي: 1. "الانفتاح الذي يشكله الوجود-في-العالم حيث أنّ الوجود الذي هو نحن هو ''الهنا'' الذي يمكن للموجودات أن تتبدى فيه" (يحيل شرومان هنا على: 1926أ: 133). 2. بعد انحسار الإحالة على الدازين، أصبحت "الخلوة" "خاصة الفيزيس بدل الإنسان"؛ 3. دلالة تتعلق بتاريخ الوجود، حيث يتحدث هيدغر عن "تاريخ خلوات الوجود" (1957/1956: 41؛ ت.ف.ص 286)؛ 4. هي دلالة "اللاتاريخية"، حيث يشير هيدغر إلى أنّ " الخلوة هي المنفتح لكل ما هو حاضر أو غائب" (1964:ت.ف.ص 127). – في واقع الأمر يمكننا رد هذه الدلالات الأربع إلى اثنتين فقط: واحدة "كيانوية" (في أفق تحليلية الدازين)، وهي تقابل رقم 1 في إحصاء شورمان؛ والثانية "طوبولوجية" (في نطاق تاريخ الوجود)، وهي تضم الدلالات 2-4 المشار إليها.

(186) Janicaud 1991: 132.

(187) يقول هيدغر (1938/1936: 6):" إنه رسم أولي لفضاء-لعب-الزمان (Zeit-Spiel-Raumes)، التي يخلقها تاريخ العبور بوصفها حقله الخاص، من أجل أن يقرّر بحسم انطلاقاً من قانونه الخاص بين فاقدي-المستقبل (Zukunftslosen)، بمعنى الذين ليسوا دوماً سوى ''أبديين''، والمستقبليين، بمعنى أصحاب المرة الواحدة (die Einmaligen)."

"القلائل" (die Wenigen) و"النادرين" (die Seltenen)، ليس قلة أو ندرة العدد (ص97)، بل قلة "السؤال" عن حقيقة الوجود وندرة "التوحّد" قصد التصدي لكينونة الوجود بوصفه عهداً (ص11).

في الفقرة 45 تبلغ الوصوف السابقة مرتبة عليا من التدقيق، حيث يخصّص "المستقبليون" في مقابل "المتأخّرين" (die Späteren) "أي الذين لم يعد لهم شيء أمامهم ولا وراءهم" (ص96)، بوصفهم "أولئك المتوحّدين القلائل" الذي يؤسسون "المواقع" (die Stätten) و"اللحظات" (die Augenblicken) المناسبة لتأسيس حقل الموجود وتاريخانية الدازين وحقيقة الوجود (ص96)(188)، و"أولئك المتنظمين وفيري العدد" الذين، "انطلاقاً من تأسيسات المتوحّدين" هم "يستشعرون في صراعهم قوانين تحويل الموجود وحفظ الأرض واشتراع العالم" (ص96). ربّ متوحّدين يتحوّلون آخر المطاف إلى "شعب" (ein Volk)(189) فريد من نوعه:

"هذا الشعب هو في أصله وتعيّنه فريد طبقاً لفرادة الوجود ذاته، الذي حقيقته أنّ عليه أن يؤسس مرة ما من أجل مواقع فريدة ضمن لحظة فريدة." (ص97)

2. كيف نهيّئ من أجل قدوم "المستقبليين"؟

إنّ "المستقبليين" (die Zu-künftigen) هم "المُقبلون" (die Künftigen) (ص395) من جهة الفكر العابر من البدء الأول إلى البدء الآخر في تدبير مسألة الوجود. لكنّ هؤلاء لا يأتون عرضاً، بل ينبغي أن "نهيّئ " (vorbereiten) لقدومهم شديداً:

"هؤلاء المستقبليون يجدر بنا أن نهيّئ لهم. ربّ تهيئة تخدم الفكر البدئي من جهة ما هي تأصّل في سكوت العهد. غير أنّ التفكير ليس سوى طريقة ما عند القلائل الذين يؤصّلون القفزة ضمن الوجود." (ص395)

كيف ذلك؟ - يشترط هيدغر أن يتوفر بدياً "المقام الأساسي للمستقبليين" (die Grundstimmung der Zukünftigen)، ولا يقصد بذلك سوى ما عرضنا له قبلُ تحت اسم "التحفظ" (die Verhaltenheit)، وإن كان هذه المرة ينبغي أن يؤخذ حسب تنبيه هيدغر في "الملاء التام لأصله"، من أجل أنه يهيئ أكثر من كل ما سبق للولوج إلى "إفكار العهد على نحو تاريخاني" (ص395-396).- أمّا السبيل الحاسمة لهذا النحو من التحفظ فهو ضرب من "المعرفة التاريخانية الأصيلة" (eine eigentliche geschichtliche Erkenntnis)، حيث ينحسم "التاريخ المُقبل" (die künftige Geschichte) (ص396). وإنّ الدرس الأعلى لهذه المعرفة التاريخانية هو هذا: "أنّ ساعتنا هي عصر العبور" (ص397)(190). هنا انقلبت ضميمة "المستقبليين" إلى نمط طريف من إتيقا المستقبل، تتّخذ من مفهوم "العبور" (der Unter-gang) خيطاً هادياً لها. فبمجرّد أن نفهم التفكير

(188) يقول (1938/1936: 96): " **أولئك المتوحّدون القلائل** (*Jene wenigen Einzelnen*) الذين، ضمن الصراط الماهوي للدازين المؤسّس (الشعر -الفكر-الفعل-التضحية)، يؤسسون سلفاً، لحقول الموجود، المواقعَ واللحظات [التي من شأنها]. إنّهم يخلقون بذلك الإمكانية الماهوية من أجل الحجب المختلفة للحقيقة، التي ضمنها يصبح الدازين تاريخانياً."

(189) يبدو أنّ معنى "الدازين" قد أخذ يشير في كتابات هذه الفترة إلى هُو "شعب" أو "ملة" وليس "هُو" موجود متوحد كما في **الوجود والزمان**، را: Schürmann 1982: 189-190، 286.

(190) يقول (1938/1936: 397): " **إنّ وقتنا هو عصر العبور.**

العبور (Unter-gang)، مقصوداً في معناه الماهوي، هو الذهاب (der Gang) نحو التهيّؤ المكتوم للمُقبلين، للحظة والمواقع، الذيْن ضمنهما يقع القرار في شأن قدوم وتخلف الآلهة. هذا العبور هو البدء الأشدّ أوّلية. [..]

إنّ **العابرين** (die Unter-gehenden) في المعنى الماهوي هم أولئك الذين يسيرون-تحت الآتي (المُقبل) ويضحّون من أجله بأنفسهم بوصفهم أساسه المُقبل وغير المنظور، [أولئك] المُقيمون-بإلحاح-فيه، الذين يتعرّضون للسؤال بلا توقف.

إنّ عصر العبور ليس قابلاً للمعرفة إلا للتابعين. كلّ الآخرين ينبغي عليهم أن يتخوّفوا من العبور ولهذا السبب أن يُنكروه وأن يتنكروا له. فهو **عندهم** ليس سوى ضعف ونهاية. "

بوصفه تفكيراً عابراً نبدأ في استبصار معنى الاستقبال أي تهيئة مجال إقبال المُقبلين، وذلك يعني حسب هيدغر تهيئة "الموقع" الفريد و"اللحظة" الفريدة التي تناسب إمكانية التحقظ على حقيقة الوجود من خلال الدازين المؤسس الكفيل بالتأصّل في العهد بواسطة السؤال.

لذلك ليس العبور انتقالاً مؤقتاً أو عرضياً من طور إلى طور بلا أيّ طرافة خاصة؛ بل العبور هو البدء الأشدّ أوّلية لمن يفكر على سبيل التأصّل في فكر العهد (das Erdenken des Ereignisses) (ص396). "العابرون" هو المستقبليون الأوائل، البدئيون المطالبون أنفسهم بأن "يسيروا تحت" (unter-laufen) المُقبلين ولمّا يصلوا، لأنّ ساعتنا ليست بالنسبة لهم إلاّ بمثابة "ماقبل-التاريخ" (die Vorgeschichte) الذي سيدوم طويلاً (ص99)(191). ولكن هل بمستطاع كل أحد أن يكون من "العابرين"؟ - ينبّه هيدغر إلى أنّ "عصر العبور لا يعلمه إلاّ التابعون" (ص397). "التابعون" (die Zugehörigen) هم حرفياً "المنتمون إلى" حقيقة الوجود. ربّ انتماء لا يتسنّى إلاّ من خلال السؤال كنمط أساسي من السلوك. لذلك هو يصرّح بأنّ "العابرين هم السائلون أبداً" (ص397). السؤال عن حقيقة الوجود هو النمط الأصيل من "البحث" (das Suchen) الذي يجدر بالإنسان الذي احترف السكن لدن النزاع الذي يدور في فسحة حفظ الأرض واشتراع العالم. لكنّ البحث لا يعني "مجرّد عدم التوفر بعدُ" (ein bloβes Nochnichthaben) على شيء ما، بل "البحث هو في ذاته مستقبلي وهو إتيان-إلى-قرب الوجود. والبحث يحمل الباحث أوّلاً إلى ذات نفسه، بمعنى إلى هُوية الدازين، حيث تحدث خلوة الموجود وتحجيبه" (ص398). هذا النوع الفريد من البحث الذي هو غاية نفسه هو، حسب هيدغر، الصراط الأصيل الذي ينبغي على "شعب"(192) ما أن يحتمله على نحو جذري، أي أن يجعله المقام الذي يمكّن تاريخه من أن يُفتّح فيه إمكانية ظهور "الإله الأخير" (ص397). وهو لا يرى مثالاً على ذلك غير شعر هلدرلين (ص401).

و- ضميمة "الإله الأخير" (der letzte Gott): " الآخر تماماً إزاء الآلهة التي-قد-كانت، وبخاصة إزاء الإله المسيحي"

إنّه لئن لم يُخصّص هيدغر لتبيين معنى الضميمة السادسة والأخيرة من سمفونية العهد، ضميمة "الإله الأخير"(193)، سوى أربع فقرات فقط من إسهامات (§§ 253-256)، فهو لم يؤجّل الكلام فيها سبهللاً. إنّ ذلك ينبغي أن يؤخذ في صلة متينة بمعنى ضميمة "المستقبليين"، من جهة ما همْ مخصّصون بوصفهم "مستقبليي الإله الأخير" (die Zukünftigen des letzte Gottes) (1938/1936: 399)(194)، ولكن أيضاً بوصفهم المكلفين باحتمال جملة مطالب الضمائم السابقة من "الصدى" إلى "التأسيس". إنّ ضميمة "الإله الأخير" هي نفسها قد جاءت في الموضع "الأخير"(195) من طوبيقا تاريخ الوجود بوصفه عهداً، وإنّ في ذلك لدلالة يجدر بنا استخراجها. ربّ مهمة نوزّعها في المطالب

---

(191) يقول (1938/1936: 99):" إنّ كلّ هذه الإمكانات ما يزال لها على الأرجح [نحو من] ماقبل-التاريخ الطويل، الذي ستبقى فيه غير معروفة وقابلة لأنْ يُساء فهمها."

(192) Schürmann 1982: 189-190.

(193) عن مسألة "الإله الأخير" ضمن كتاب **إسهامات في الفلسفة** يُرجع بخاصة إلى: Esposito 1995: 33-60؛ Dastur 2000: 203-204.

(194) يقول (1938/1936: 398-399):" الدازين، ماذا هو غير **تأسيس** وجود **هذا** الموجود، [تأسيس] مستقبليي الإله الأخير.

إنّ ماهية/كينونة الشعب إنما تتأسّس ضمن تاريخانية المنتمي-**بنفسه انطلاقاً من** الانتماء إلى الإله (Zugehörigkeit zu dem Gott)."

(195) عن معنى " der letzte" – "الأخير"، راِ: Krell 1991: 287، 288. حيث يبسط وجوه الدلالة القريبة لهذه اللفظة، وإنْ في سياق آخر (حيث أطلقها هيدغر على نيتشه)، - بوصفها قد تعني 1. "the most recent" – "آخر صيحة"/ le dernier cri؛ 2. " the ultimate" – "الأفضل"؛ 3. " the final " – "النهائي". غير أنّه لا يبدو أنّ واحدة من هذه الوجوه قد تساوق ما تشير إليه عبارة "الإله الأخير"، حيث أنّ "الأخير" ينبغي أن يؤخذ في جهة تاريخ الوجود وطريقة كينونة الوجود بوصفه عهداً، أي في معنى *تاريخاني وطوبولوجي* معاً.

التالية: أ- من هو الإله الأخير؟ ب- هل الإله الأخير هو العهد نفسه؟ أو ما معنى "المنعرج في العهد" في ضميمة الإله الأخير؟

1- من هو "الإله الأخير"؟

إنّ المتصفح للضميمة السادسة من إسهامات يتوقف لا محالة أمام فاتحة هذا القسم من الكتاب: "الآخر تماماً إزاء التي-كانت، وبخاصة إزاء المسيحي" (Der ganz Andere gegen die Gewesenen, zumal gegen den christlichen) (1936/1938: 403).

من هو الإله الأخير؟ – سؤال صار يجدر أن نصرّفه من جهتين: أوّلاً بأيّ معنى هو مغاير تماماً للآلهة السابقة وبخاصة للإله المسيحي؟ وثانياً ما منزلة هذا الإله بعد إعلان نيتشه عن "موت الإله" المسيحي هذا؟ وثالثاً من أيّ طريق أتى هيدغر الثاني إلى مسألة الإله الأخير؟

- "الإله الأخير" فيما أبعد(196) من "الإله المسيحي" – أشار هيدغر إلى الآلهة السابقة بعبارة "die Gewesenen" – الآلهة التي "قد-كانت" أو "الكانيون". كلّ إله "قد-كان" (gewesen) من قبلُ هو مقصود هنا، أكان إغريقياً أم كتابياً (نسبة إلى ديانات الكتاب). لكنّ هيدغر قد خصّص هنا الإله "المسيحي". وبما أنّ ميدان البحث هنا هو تاريخ الميتافيزيقا، وليس تاريخ الأديان، فإنّ تخصيص الإله المسيحي يوحي ضمناً بأنّ هذا الإله ليس سوى الصيغة النموذجية من الإله الميتافيزيقي الذي دار حوله التفكير في أفق الغرب، أي الإله/الموجود الأسمى أو العلة الأولى؛ بحيث أنّ "هيمنة الإله بوصفه الموجود الأسمى، في مقابل العالم، إنّما تنتصب بالنسبة لهيدغر كلية وتحديداً في صدى مع تمثيلات المنطق، مع أقيسة العلم، مع اعتمالات التقنية، لأنّ كل هذه الظواهر ليس فقط تنبني على نسيان للوجود، بل هي في نفس الوقت تحول دون أن يُعرَف بما هو كذلك."(197). إنّه لذلك تحديداً تعني أطروحة "نهاية" تاريخ الميتافيزيقا ضرورة "نهاية" المسيحية نفسها، إذ أنّ هيدغر يفترض تشابكاً حاداً بين مصيرهما: إنّه يقيم توازياً صريحاً بين "الإخطاء المسيحي لحقيقة الوجود بالكلية" وبين انقلاب الميتافيزيقا لدى المحدثين إلى ''ثقافة'' هي "تثبيت لتخلي الوجود عن الموجود" (1936/1938: 228)(198).

فمنذ درس 1930/1931، حول فينومينولوجيا الروح لهيغل، وقف هيدغر على الأصل الانطوثيولوجي(199) للميتافيزيقا الغربية، على نحو مكّنه من إعادة تخريج طبيعة العلاقة بين الميتافيزيقا اليونانية واللاهوت المسيحي على نحو أكثر طرافة: فالأمر لا يتعلق بمجرّد تأثير لاهوتي مسيحي في بنية الانطولوجيا اليونانية، بل إنّ الانطولوجيا اليونانية نفسها تنطوي على ماهية انطو-ثيو-لوجية منذ أول أمرها، وإنّ ذلك هو الذي جعل ظهور اللاهوت المسيحي نفسه ممكناً. إنّ هذا الاكتشاف الخطير هو الذي

---

(196) عبارة "فيما أبعد من" ندين بها إلى اجتهاد طريف أقدم عليه صالح مصباح في نطاق اشتغاله على طرافة سبينوزا بالنسبة إلى المقام الفلسفي المعاصر.

(197) Esposito 1995: 51.

(198) Esposito 1995، ص 50: " من هو هذا الإله، الذي يتقدّم عبر الأمارات ضمن فكر الوجود ويلج ههنا بوصفه [الإله] الأخير؟ قبل كل شيء، لم يعد هذا الإله إله الميتافيزيقا، وذلك يعني بالنسبة إلى هيدغر، أنه لم يعد يستطيع أن يكون إله المسيحية. فإنّ نهاية الميتافيزيقا **ينبغي** أن تقع عنده موقع نهاية المسيحية، وذلك من أجل أنّ الميتافيزيقا إنما هي داخل هذه [المسيحية] وليس ضدّها – كما يفترض المرء عادةً - قد تحولت إلى عدمية. إنّ سيادة الإله من جهة ما هو الموجود الأعلى، في مقابل العالم، إنما يقع بالنسبة إلى هيدغر بالكلية ضمن تصادٍ مع تمثيلات المنطق، مع اقيسة العلم، مع تحكمات التقنية، وذلك لأنّ كل هذه الظواهر ليس فقط ترتكز على نسيان للوجود، بل هي على الأرجح إنما تعطّل في نفس الوقت أنْ يُتعرّضف عليه بوصفه كذلك. ففي معنى ما قد يمكن أن تمثّل المسيحية بالنسبة إلى هيدغر إعادة الصياغة العدمية للميتافيزيقا اليونانية في التفكير الحديث (و بما هو كذلك)، وعلى نحو أدقّ أيضاً الموضع الحقبي الذي عنده صارت الميتافيزيقا ''ثقافة''."

(199) تبدو "الانطوثيولوجيا" بوصفها الهالة القصوى من خطة "التعليل" التي يتقوّم بها المعنى الميتافيزيقي للوغوس؛ إنّها نحو من "المرجعية الذاتية" للوجود على الموجود وللموجود على الوجود. ر: Livet 1981: 311-312.

فرض على هيدغر التخلي عن "الإلحاد(200) المنهجي" (l'athéisme méthodologique) الذي تميّز به كتاب الوجود والزمان والانخراط في مباحثة شديدة عمّا يجعل القول في الإله ممكنا(201).

إنّ هيدغر قد أخذ يسعى منذئذ إلى الانعتاق من تقليد تدبير ماهية اللوغوس اليوناني في صلة جذرية مع الروح المسيحي الذي بلغ مع هيغل هالته العليا الموجبة، عندما حوّل الميتافيزيقا إلى "انطو-ثيو-لوجيا" (Onto-Theo-Logie) أو إلى "بانثيوسية" (Pantheismus). من أجل ذلك بخاصة هو ينبّه منذ البدء إلى أنّ "الإله الأخير" هو "الآخر تماماً إزاء الآلهة التي-قد-كانت، وبخاصة الإله المسيحي": إنّ كلّ قول فلسفي في الإله هو قول انطو-ثيو-لوجي سلفا، وذلك يعني عنده أنّه ينتهي من نفسه إلى التلبّس بهيئة الإله المسيحي. إنّ فاتحة ضميمة "الإله الأخير" لا يجب أن تُفهم بوصفها إعلاناً لاهوتياً متنكراً، ولا بوصفها راسباً انطو-ثيولوجياً عنيداً، بل باعتبارها أجرأ محاولة للعبور خارج "لعبة" الإله/الموجود الأسمى الذي يلعب دور "العلة الأولى"(202) في الفلسفة ودور "الخالق" في أديان الكتاب، بواسطة عبور مفكر من أفق البحث الميتافيزيقي عن العلل إلى البحث ما بعد الميتافيزيقي في "تاريخ الو-جود" بوصفه عهداً.

"إنّ الإله الأخير يملك فرادته الأكثر تفرّداً وينتصب خارج ذلك التعيّن المسطور الذي تقصده عناوين ''المونو-ثيوسية''، ''البانـ-ثيوسية''، و''الأ-ثيوسية''. إنّ ''المونو-ثيوسية'' وكلّ أصناف ''الثيوسية'' لا توجد إلاّ منذ ''الأبولوجيتيقا'' اليهودية-المسيحية، التي تأخذ ''الميتافيزيقا'' بوصفها مسبقة مفكرة. فبموت هذا الإله تسقط كلّ الثيوسيات وتصبح أثراً بعد عين. " (1938/1936: 411).

إنّ غرض هيدغر هو الخروج(203) من تقليد "التمسيح الطويل للإله" (die lange Verschristlichung des Gottes) الذي قامت عليه الخطة الروحية للغرب إلى الانخراط في بحث آخر وأكثر أصلية(204) عن معنى "الإلهي"(205) في السياق الذي تشير إليه فكرة "فرار الإله وقدومه"

---

(200) لقد ظهر هيدغر إبّان التلقي "الوجودي" (existentialiste) لإشكاليته " بوصفه واحداً من المفكرين الإلحاديين لعصرنا" (als einen der repräsentativen atheistischen Denker unserer Epoche)، كما لدى سارتر (Gadamer 1982: 271)، والحال أنه علينا أن ننتبه إلى أنّ دعوة هيدغر الثاني إلى تبيين "وجودي-تاريخاني" (seynsgeschichtlich) لميدان "الإلهي"لا تنطوي على أيّ إلحاد (athéisme) بالمعنى اللاهوتي أو الأخلاقي لهذا المصطلح، وهو ما دفع أحد صحابة هيدغر، هو غادمير، إلى القول - ضمن مقالة يعترف كاتبها بأنّ عنوانها "البُعد الديني لدى هيدغر (die religiöse Dimension in Heidegger) يشبه نوعا من "الاستفزاز" أو "التحدي"(Herausforderung)-: " وعلى ذلك إنني أودّ أن أبيّن، أنّ هكذا فهما لهيدغر بوصفه مفكراً ملحداً لا يمكن أن تتأتى إلاّ من طريق تملك لفلسفته يبقى خارجاً عنه" (نفسه).

(201) Dastur 2000: 202.

(202) Marion 1979 - من المثير أنّ ماريون يتأوّل القول الميتافيزيقي في الإله بوصفه "وثنية" (idolâtrie): الوثن (l∝idole) ليس صورة كاذبة للإلهي بل هي وظيفة خاصة بالدازين في علاقته بالإلهي، في حقبة ما (ص 50-51). وأول وثنية يبدو أنها تحققت مع الميتافيزيقا، حيث أنّ " الإلهي لا يظهر إلاّ ضمن الاختلاف الانطولوجي غير المفكر فيه بما هو كذلك، بمعنى ضمن هيئة العمق المؤسس، المطلوب لتأمين الموجود"(ص57) أو "الوثن المفهومي" (ص59). لكنّ اللافت هو أنّ ماريون يفترض أنّ نيتشه بعبارة "موت الإله" وهيدغر بمبحث "الإلهي" الذي لا يمكن أن يظهر إلاّ في خلوة الدازين هما أيضاً "وثنيان" (ص64). - عن مناقشة لأطروحة ماريون، ر.ا: Villela-Petit 1980: 75 وما بعدها. قارن أيضاً: Pöggeler 1963: 292.

(203) يقول غادمير (1982: 284):" وهكذا، في النهاية، ليس بمساعدة اللاهوت، بل بالتلفت عنه وضمن التلفت عن الميتافيزيقا و''الانطولوجيا'' المهيمنة على اللاهوت، إنما بحث البُعد الديني لدى هيدغر عن اللغة التي تخصه. وهو قد وجدها، بقدر ما وجدها، عبر اللقاء الجديد مع نيتشه وعبر فكّ عقدة لسانه الذي حدث له عبر تفسير شعر هلدرلين."

(204) يبدو أنّ جذور هذا التأصيل موجودة لدى السيد إيكارت (Eckhart)، ر.ا: Beaufret 1980: 27.

(205) قد نستفيد من تمييز طريف تهبه اللغة اليونانية بين الإله أو "الإلهي" (θεος) وبين ما هو "إلهي" (θειον). عن هذا التمييز كما هو مطبّق على عيّنة يونانية هي تمايز قول أفلاطون في "الإلهي" بين **الجمهورية وطيماوس**، ر.ا: محمد محجوب، **مدخل إلى تاريخ الفلسفة القديمة** (تونس: المركز القومي البيداغوجي، 1997)، حيث يقول: "فكأنّ الأمر واقع بين تصورّين للإله، أحدهما مُعرض عن العالم، يحمله توثب، وجموع، واندفاع (ορμη) فيهجم على الإلهي

المقتبسة من عبارة "فرار الآلهة" التي بسطها هلدرلين (Flucht und Ankunft des Gottes) (1938/1936: 24)(206). إنّ تعميم تمسيح الإله وتثبيته بوصفه صلة نموذجية بالموجود قد طمس الشروط الأولية التي تمكن من الولوج إلى حقل انبساط إمكانية ظهور ما هو إلهي؛ وهي حسب هيدغر في إسهامات ظاهرة رسّختها عادة تمثل صورة الإله والآلهة من خلال مقولة "المفارقة" (die Transzendenz) سواء أخذنا بها إيجاباً على الطريقة المسيحية بوصفها قوام معنى "الإله" أو جحدناها واستعضنا عنها بمقولة "الشعب" بوصفه "هدف التاريخ"، وذلك أنّ ""رؤية العالم'' المضادة للمسيحية (gegenchristliche) ليست لا-مسيحية (unchristlich) إلا في الظاهر فحسب" (1938/1936: 24). إنّ "المفارقة" سواء أكانت دينية أم تاريخية فهي تعني "فكرة" (eine Idee) أو "قيماً" (Werte) أو "معنى" (ein Sinn)(207) يجب أن يتحقق بواسطة "الثقافة" (Kultur)؛ إنّ المفارقة سواء كانت في شكل "المسيحية" أو "الثقافة" إنما تؤدي إلى بناء "رؤية للعالم" واحدة هي رؤية العالم الحديثة، التي لم تعد تستطيع أن تنهض إلى مستوى "القرار" المنشود للإفكار في كينونة الوجود بوصفه عهداً (1938/1936: 25).

- "الإله الأخير" فيما أبعد من "موت الإله" لدى نيتشه – إنّ استفهام معنى "الإله الأخير" لا يتمّ من غير إحالة مركزة على مسألة "موت الإله" التي ابتدعها نيتشه (1938/1936: 411؛ قا: 1943ب)(208)، تماماً مثلما أنّها لا يمكن أن تُفهم من غير إحالة سابقة على الصيغة البانثيوسية للإله في أفق المثالية الألمانية وذلك بوصفها الصيغة "الموجبة" من الصيغة "السالبة" التي يوقرها نيتشه من خلال مقولة "موت الإله"، التي لا تعدو أن تكون تحويلاً لواقعة موت الإله "المسيحية" إلى مشكل "انطوثيولوجي" جذري، هو رحم ظاهرة "العدمية"(209). إنّ "بانثيوسية" المثالية الألمانية مثلها مثل "عدمية" نيتشه وتلاميذه هي صادرة من رحم انطوثيولوجي واحد وفي شكل واحد هو شكله المسيحي.-إنّ الخروج من حقبة "تمسيح الإله" الطويلة تعني بنفس القدر حسب هيدغر الثاني الخروج المزامن من حقبة "الثقافة" التي فرضتها خطة الحداثة والتي لا تعدو أن تكون في سرّها عملية "علمنة" عنيفة تمّت بمقتضى انزياح داخلي من نطاق اللاهوت إلى أفق الحداثة بواسطة الأساس الانطوثيولوجي لكليهما. إنّ رأس الصعوبة هو "أننا لن نعد نملك التجربة المسيحية للإله. كما أننا لم نعد نملك أيضاً التجربة الإغريقية للإلهي"(210). - من أجل ذلك علينا ألاّ نخلط بين حقبة "الإله الأخير" وعصر "موت الإله". إنّ "موت الإله" لا تعني سوى نهاية "كل الثيوسيات" (alle Theismen) التي وقع إنتاجها بغرض الدفاع الكلامي عن الأفق اليهودي-المسيحي لمعنى الإله. "وبموت هذا الإله تسقط كل الثيوسيات في خبر كان (dahin)" (1938/1936: 411). إنّ الإله الأخير ليس إلها "أخلاقياً" لأنه لا يأمر وينهى، فهو "إله الشاعر، وليس إله الوحي" (1953هـ: 336)(211)، لأنه لا ينكشف إلاّ منسحبا(212). إنّ معنى "الإله الأخير" يقع فيما

(θεος) بتجميح "إلهي" (θειον) ينتصر إلى الجميل وبالجميل (καλος)، فلا حسبان فيه ولا اعتبار للأشياء، وإنما فيه ازدراء بها واحتقار لها واستصغار (..). وأمّا الثاني فيعود إلى الأشياء ليعتبرها[..]فهل يتعلق الأمر [..] بمعنيين اثنين يتمحوران حول الإله، فيعيّن أحدهما الإله ويعيّن الثاني الإلهي (θειον) شرطاً لكون الإله إلهاً؟ وما هذا الإلهي في الحقيقة إلا مكان (τοπος) يجنح إليه العقل، ''طيّار النفس'' تجنيحاً، و''يغتذي'' ممّا فيه عقل كلّ إله."(ص 37-38).
– ولعمري إنّ السيد محجوب، ودونما إشارة إلى مسألة "الإلهي" لدى هيدغر الثاني، هو قد أصاب من الدلالة التي يشير إليها هيدغر بعبارة "الإله الأخير" فصل الخطاب، نعني أنّ "الإلهي" هنا هو "طوبوس" (topos) وطوبولوجي وليس مشكلا "لاهوتياً".

(206) Dastur 2000: 203.

(207) "المعنى" من جهة ما هو "تفضيل للحضور ونسيان للاختلاف" بين الموجود والوجود، را: Ben Ahmed 1989: 93.

(208) Esposito 1995: 52؛ Dastur 2000: 203.

(209) Krell 1991: 280.

(210) Fédier 1980: 39.

(211) را: Dastur 1994: 243، حيث نعثر على هذه الباحثة القديرة في الدراسات الهيدغرية على تمييز طوبوغرافي طريف بين الإله "اللاهوتي" (théologique) والإله "الإلهي" ("Dieu "divin)، الأول مشكل يندرج في نطاق

أبعد من واقعة "موت الإله" النيتشوية، وذلك أنّ نيتشه ما يزال يتحرّك في أفق براديغم الذات التي تماهي بين "الوجود" و"الإرادة"، بين إرادة الوجود وإرادة الاقتدار. صحيح أنّ الإله الأخير يحيل بوجه ما على محنة موت الإله لدى نيتشه، لكن غرض هيدغر ليس تحطيم الأصنام مرة أخرى، وذلك يعني عدم التحرر الجذري من أفق تلك الأصنام، بل سبر "آخرية" (die Letztheit) الإله "الأخير" في الجهة التي يرسمها تاريخ الوجود بوصفه عهداً، أي تنبثق "الآخرية" من "تناهي" الوجود، ومن طوبيقا "النهاية" التي صار "الموت" فيها سمة تاريخانية وطوبولوجية معاً(213). – بيد أنّه علينا أن نتساءل: لم سكت هيدغر عن الوجه "الموجب" من معنى الإلهي لدى نيتشه؟(214)

- أسلاف الإله الأخير لدى هلدرلين – علينا أن نقف هنا على دلالة صيغة الجمع التي أشار بها هيدغر إلى الآلهة "التي-قد-كانت" (die Gewesenen) (1938/1936: 403). ربّ دلالة تقودنا في متن هيدغر إلى جهة مناجاة شعر(215) هلدرلين حيث استبصر تناولاً لمعنى الإلهي لم ير مثله لدى المحدثين. لذلك فإنّ ضميمة الإله الأخير(216) ليس فقط ينبغي أن تحيل على فكرة "فرار الآلهة" لدى هلدرلين، كما أحالت على البانوثيوسية المثالية-الألمانية أو موت الإله النيتشوية، بل هي تفترضها وتتملكها وتتوثب انطلاقاً منها، بوصفها أطرف ما توفر عليه السابقون. فيم يتمثّل ذلك؟ - إنّ اسم هلدرلين(217) يشير، إلى جانب كيركغارد ونيتشه، إلى منطقة متوعّرة من "التاريخ المتحجّب للقرن التاسع عشر" حيث حدث وتهيّأ شيء لم يخضع للإيضاح بعدُ، ليس لأنّه قد "مضى"، بل لأنّه "ما يزال بالنسبة لنا مستقبلياً بعدُ" (1938/1936: 204). في هذا السياق تحديداً علينا أن نفتّش عن دين الإله الأخير لآلهة هلدرلين. إنّ طرافة هلدرلين تكمن في كونه قد فتح طريقاً غير مسيحي في الإشارة إلى الإلهي اقتبسها من تخريجه لدلالة آلهة الإغريق من خلال فكرة "فرار الآلهة" في العصر الحديث(218).

إنّ هيدغر قد اقتبس من هلدرلين تخليه عن فكرة "التجلي" (Offenbarkeit) المسيحية واستعاضته عنها بفكرة "الاحتجاب" (das Sichverbergen): إنّ الغرض هو بسط بُعد لإلهي لا يتجلى إلاّ من خلال الاحتقاب وفي شكل "حرمان"(219).

"لاهوت العقيدة" (théologie de la foi) أمّا الثاني فهو من شأن "ثيولوجيا/ألوهية الفكر" (théiologie de la pensée) (ص 242-244).

(212) Dastur 2000: 204.

(213) Esposito 1995: 52: "لكن أكثر من حركة نيتشه المحطمة للأصنام، التي يتبعها التبخيس النهائي للقيم المفارقة بامتياز، يريد هيدغر على نحو أكثر جذرية أن يقود نهاية الإله هذه إلى ''ماهيتها/كينونتها'' من جديد، وذلك يعني بالذات على جهة مروره غير القابل للإدراك عبر الوجود. بذلك يبقى نيتشه في عيني هيدغر على صلة وثيقة بالأفق الذي أراد تحطيمه، من جهة كونه يكرّر الحركة الميتافيزيقية الأساسية في معنى مقلوب: العالم الحق ضد العالم الظاهر، قلب القيم، سيادة الإرادة. إنّ غرض هيدغر هو، على الضد من ذلك، أن ينجز هذه النهاية، ولكن ليس بأنْ يعوّض الإله بقدرة أخرى أعلى منه (نعني بإرادة أعلى منه)، وكذلك ليس بمجرّد عجز الدازين الإنساني. إنّ متناهي-الوجود الذي من شأن هذا الأخير ليس سوى التأسيس لتناهٍ أكثر جذرية، ذاك الذي من شأن الوجود ذاته. إنّ تناهي الوجود هو المنطلق الحقيقي لـ ''آخرية'' الإله. إنّ ''الأخير'' هو الإله الذي هو موسوم بالموت على نحو لا يُتجاوَز، ليس فقط في شكل قلب للمماهاة الميتافيزيقية للذي هو ''أخير'' مع ما هو ''الأعلى'' على نحو أنطي، بل بوصفه الأمارة على التخلف الأصلي للوجود."

(214) Haar 1992: 298.

(215) ما منزلة "الشعر" ههنا؟ – Caputo 1975: 170.

(216) علينا أن نشير – كما يقول غادمير – إلى أنّ " الأخير من آلهة العالم القديم قد كان بالنسبة إلى هلدرلين هو المسيح، الأخير الذي قد أقام ''بين بني الإنسان''. Gadamer 1982: 285.

(217) عن دلالة تأويل هيدغر لهلدرلين، را: Pöggeler 1963: 293 وما بعدها؛ 1993: 332-334.

(218) Dastur 2000: 203: " هلدرلين هو من حاول فعلاً أن يقيم الصلة بين تعدد تجليات الإلهي الذي تشهده الديانة اليونانية وبين هذا الإله الوحيد الذي يمثّله المسيح، وهو بذلك من لم يعدْ يُحيل بُعد الإلهي على نحو أحادي إلى المسيحية وحدها. والحال أنّ الأمر يتعلق لدى هيدغر بأن يُعثر على فضاء جديد لتجلي الإلهي في مقابل ''التمسيح الطويل الأمد للإله'' الذي يشكل دعامة تراث[نا] نفسها".

(219) Dastur 2000: 203.

2. هل "الإله الأخير" هو "العهد" نفسه؟ أو ما معنى "المنعرج في العهد" (die Kehre im Ereignis) في ضميمة الإله الأخير؟

إنّ المكسب المخصوص الذي ظفر به هيدغر من مناجاة هلدرلين هو مكسب طوبولوجي أساساً: إنّه نحت فضاء ظهور حرّ لمعنى الإلهي لا يدين في شيء إلى الوجه الانطوثيولوجي للإله، سواء أكان في صيغته البانثيوسية (المثالية الألمانية) أو العدمية (نيتشه)، بل بالتحرّك تجاه الميدان المحجوب الذي خرجت منه فكرة "هروب الآلهة" (Flucht der Götter) كما عنت لهلدرلين:

"نحن نتغلغل في فضاء-الزمان الذي من شأن القرار حول هروب الآلهة وقدومها. ولكن كيف ذلك؟ إذا أصبح الواحد أو الآخر حادثة مستقبلية، فهل ينبغي على الواحد أو على الآخر أن يعيّن/نبرة الانتظار البنّاء؟ أم أنّ القرار هو فتح فضاء-زمان آخر تماماً من أجل، أجل، من أجل حقيقة الوجود المؤسّسة لأوّل مرة، [نعني] العهد؟" (1936/1938: 405)

ولكن حذار من أنْ نأخذ فكرة "هروب الآلهة وقدومهم" في معنى المنطقة التي وقف عندها مفكّرو "النهاية"، نهاية تاريخ البدء الأول، وهم حسب الفقرة 105 من إسهامات ثلاثة هلدرلين وكيركغارد ونيتشه (ص204). إنّ ما يرنو إليه هيدغر ليس ما رآه هلدرلين من خلال عبارة "هروب الآهلة"، بل ما توارى خلفه وغاب عنه. إنّ "هروب الآلهة" لا تعني عند هيدغر "نهاية" الآلهة، وذلك أنّ "الإله الأخير" ليس آخر قومه من سلسلة من الأرباب التي انقرضت. إنّ عبارة "الإله الأخير" ليست "حطّاً من شأن الإله" (eine Herabsetzung des Gottes) ولا هي "مجرّد التجديف عليه" (die Lästerung schlechthin)؛ بل هي طريقة طارفة في احتمال جذري للقرار حول الآلهة وبخاصة حول "ماهية/كينونة فرادة ماهية الإله في أقاصيها" (ص406). إنّ معنى "الأخير" ليس يُفهم من جهة "الانقطاع والنهاية" بل من جهة "القرار الأقصى والخاطف في شأن الأعلى" (ص407).

إنّ هيدغر لا يفكّر من جهة معنى "النهاية" (das Ende) بل من جهة معنى "الامتناع" أو انحباس القول(die Verweigerung)، امتناع الوجود عن أن ينكشف بنفسه وأن لا ينكشف إلا محتجباً. لذلك ينبّه هيدغر منذ الفقرة الثانية من ضميمة الإله الأخير:

"إنّه لا هروب ولا قدوم، كذلك ليس ثمّة هروب وقدوم، بل [أمر] أصلي، [هو] ملاء جُود (Gewährung) الوجود ضمن الامتناع. ههنا يتأسّس أصل الأسلوب المستقبلي، بمعنى [أصل] التحفظ ضمن حقيقة الوجود.

إنّ الامتناع هو الشرف الأعلى للعطاء والسمة الأساس لحجب-النفس، الذي يشكّل تجليه الماهية/الكينونة الأصلية لحقيقة الوجود. بذلك فقط يصبح الوجود الغرابة ذاتها، الصمت الذي من شأن مرور الإله الأخير." (1936/1938: 405).

إنّ غرض الفلسفة ليس إنتاج "علة أولى" جديدة، لأنّ الإله الأخير ليس إلهاً مؤسساً للموجود، بل هو فقط "إله لا يفعل سوى أنّه ''يمر''"(220) في فضاء-الزمان الذي يكفل تعهّد الدا-زين بحقيقة الوجود. بدلاً من "الأمر" الأخلاقي الذي يعيش في صلب القيم وخطاب "الوحي" الذي يسكن المعابد، يأتي الإله الأخير في فضاء حرّ من كل أمر وكل وحي؛ إنّه لا يدعونا إلا إلى حماية الصمت الذي يمرّ فيه: إنّ "الدا-زين متعهّد به ضمن الوجود بوصفه تأسيساً لحراسة هذا الصمت" (ص406)، الذي يهب "مرور الإله الأخير" (Vorbeigang des letzten Gottes). إنّ بناء مسألة الإله الأخير على معنى "المرور"

(220) Dastur 2000: 204.

يحرر معنى الإلهي من فكرة "اللانهاية الإلهية" (l'infintude divine) المسيحية(221)، ويصرفه إلى جهة حيث "ينكشف التناهي الأشدّ حميمية للوجود: ضمن إيماءة الإله الأخير"(ص410)(222).

هنا تعترضنا صعوبة حادة: هل الإله الأخير هو العهد ذاته؟ - إنّ هذا التوجّس مشروع لأنّ هيدغر قد استبق الإجابة عنه قائلاً: "إنّ الإله الأخير ليس العهد ذاته" (ص409)(223). إنّ هذا التنبيه لا يُفهم حقاً إلاّ متى أخذنا مسألة "المنعرج في العهد" مأخذها الطوبولوجي المرسوم. ولذلك يبدو أنّ الفقرة 255 من إسهامات هي مفتاح كل الكتاب: "إنّ العهد يملك حدوثه/أروخه الأشد حميمية ومداه الأوسع ضمن المنعرج." (ص407).

كيف ذلك؟ - علينا أن نأخذ عبارة "المنعرج في العهد"(224) بوصفها تعني هنا "المنعرج الكائن ضمن العهد" (die im Ereignis wesende Kehre)، وليس منعرجاً من قيمومة معطاة إلى مقام العهد(225): إنّ الدازين يتحرّك ضمن خلوة الوجود حيث يقيم العهد منذ البداية. ولذلك يفترض هيدغر أنّ المنعرج ي العهد هو "الأساس الخفي" لكل محاولات الانعراج السابقة التي كان سعى إلى إنجازها في نطاق السؤال الهادي، أي ضمن تفكير لم يغادر بعدُ بشكل حاسم أرضية تاريخ البدء الأول للفكر الغربي، وهو ما كان قد تجلى لقارئ الوجود والزمان من خلال مشكل "الدور في الفهم"(ص407).

نحن نبلغ الآن إلى ما يسميه هيدغر "المنعرج الأصلي ضمن العهد" (die ursprüngliche Kehre im Ereignis)(226)، فماذا يعني ذلك؟ - يقصد هيدغر أنّ الدازين وحده لا يمكن له أن يأتي إلى هُويته. ولذلك علينا أن نقبل بأنّ الوجود وليس الدازين هو الذي يعلّم الإنسان(227) كيف يأتي إلى الهُنا الأصلي الذي يخصّه، أي كيف يفلح في أن يكون "دا-زين". ليس الدازين ذاتاً تنشئ الموجود كموضوع بل هو لا يقيم من الصلة مع الموجود إلا ما تسمح به الخلوة التي تهبها حقيقة الوجود، أي بقدر ما يكون "متعهداً" به من قِبل الوجود وبقدر ما يكون "متحفظاً" على حقيقة الوجود وراعياً لها(228). إنّ المنعرج يكشف حاجة العهد للدازين حتى يبلغ نداءه إلى الإنسان ولكن أيضاً بنفس القدر وفي عين الأوان حاجة الدازين للعهد حتى يدخل في حقل خلوة الوجود، حيث يتلقى النداء. إنّ نداء العهد وحده هو

(221) Dastur 2000: 204.
(222) Grondin 1988: 396.
(223) يقول (1936/1938: 409): " **الإله الأخير**(*Der letzte Gott*).
إنّه يملك كينونته في الإيماء، إلى وقوع القدوم أو تخلفه، كما إلى هروب الإله الذي قد-كان وتحوله المتحجّب.إنّ الإله الأخير ليس هو العهد ذاته، لكنه محتاج له بوصفه الذي إليه ينتمي مؤسِّسُ-الهُنا." «
(224) von Herrmann 1990: 325، وخاصة ص 327-328.
(225) إنّ الأمر لا يتعلق بـ"قلب" (Umkehrung) ميتافيزيقي (كما هو حال ماركس إزاء هيغل أو نيتشه إزاء أفلاطون) بل بـ"منعرج" في تاريخ الوجود، ر.ا: Haar 1975: 459.
(226) يقول هيدغر (1936/19838: 407-408): " ما هو هذا المنعرج الأصلي ضمن العهد (ursprüngliche Kehre im Ereignis)؟ إنّ وقوع الوجود بوصفه تعهّد الهُنا هو فقط ما يحمل الدا-زين (Da-*sein*) إلى ذات نفسه ومن ثم إلى إنجاز (تحجيب) الحقيقة المؤسّسة بإلحاح-مُقيم في الموجود، الذي يجد موقعه ضمن الاحتجاب [الواقع] في الخلوة الذي من شأن الدا-زين. [..]
و ضمن المنعرج: ينبغي على العهد أن يحتاج إلى الدازين (Dasein)، ومحتاجاً إليه هو يضعه في النداء، ويحمله بذلك تلقاء مرور الإله الأخير.
إنّ المنعرج يكون (west) ما بين النداء (إلى التابع) والمنتمي (المنادى عليه).إنّ المنعرج هو منعرج-مضاد. [..]
من هنا تأخذ كل لغة للدا-زين أصلها وتوجد لهذا السبب ضمن ماهية/كينونة السكوت.
إنّ المنعرج ''هو'' (ist) بذلك السيادة العليا من جهة ما هو المنعرج-المضاد حول تلقت (Zukehr) وهروب الإله الذي قد-كان. إنّ الإله الأقصى يحتاج إلى الوجود.
إنّ **النداء هو وقوع وتخلف ضمن سرّ التعهّد.**
ضمن المنعرج تتلاعب إيماءات الإله الأخير بوصفها وقوعاً وتخلفاً من شان قدوم والآلهة وهروبها وموقع سيادتها. "
(227) في هكذا مقام يتولّد ضرب من "الإنسانوية العليا". ر.ا: Caputo 1975: 163.
(228) Pöggeler 1959: 296.

الذي يمكّن الدا-زين من التقاط إيماءة الإله الأخير. لذلك فالمنعرج الكائن ضمن العهد هو وحده ما يحمل الدا-زين إلى واجهة مرور الإله الأخير في خلوة الوجود(229). إنّ المنعرج في العهد هو كينونة تنتشر ما بين النداء الذي يرسله الوجود وبين الدا-زين المنادى عليه بوصفه من ينتمي سلفاً إلى حقيقة الوجود. لذلك فالمنعرج هو تبادل لمساحة ومسافة "البين" (das Zwischen) الذي يربط بين الدا-زين والوجود، أي فضاء-الزمان حيث يتشكل كل قول ولكن أيضاً كل سكوت.

لكنّ المنعرج هو في نفس الوقت "منعرج-مضاد" (Wider-kehre) "عن تلقت(230) (Zukehr) الإله الذي قدكان وهروبه" (408).

(229) قد يصعب هنا التوازي الذي يرسمه بعض شراح هيدغر بين "تفكير العهد" وتجربة "الصوفيين". را: Caputo 1975: 162.

(230) معنى zukehren في الألماني هو التفت إلى وأدار وجهه نحو أو عن وأطلّ على.

خاتمة:

بذلك يبدو المنعرج في العهد ميدانا مزدوجا للانعراج عن الإله الذي "قد-كان" وانعراجا إلى إيماءة "الإله الأخير". إنّ الإله الأخير لا يظهر إلا ماراً وضمن إيماءة تمرّ كلمح البصر في خلوة الوجود. وإنّه إنّما في ماهية/كينونة تلك الإيماءة الخاطفة يتّحد الاقتراب الحميم من الإله الأخير مع الابتعاد الأقصى عنه. تلك الإيماءة تبيّن أنّ الكينونة القصوى للوجود تتطلّب سلفاً "الفاقة" (die Not) الأكثر حميمية التي يخلفها "تخلي الوجود" (die Seinsverlassenheit) عن الموجود (ص408). ههنا أيضاً "تكمن في عين الوقت الماهية/الكينونة الأكثر احتجاباً لـلـيس (das verborgenste Wesen des Nicht)" (ص410)، الذي ينبغي أن نأخذ هنا لا في دلالة "السلب المنطقي" (logische Verneinung)، بل في دلالة "الامتناع" (die Verweigerung)- امتناع الوجود عن الظهور في شكل الموجود:

"إنّ الابتعاد الأقصى للإله الأخير ضمن الامتناع إنّما هو قرب فريد من نوعه، صلة لا يجب أن تُشوّه أو تُنحّى بواسطة أيّة ''جدلية'' (Dialektik)(231). [..] ههنا لا يحدث أيّ دخول-في-الخلاص (Er-lösung)، بمعنى رمي بالإنسان في [حقل] الأساس، بل تنصيب للماهية/الكينونة الأكثر أصلية (تأسيس-الدا-زين) ضمن الوجود ذاته" (1938/1936: 412-413).

إنّ علينا أن نستبصر ههنا الطابع "العلماني"(232) بالمعنى الجذري لهذا النحو من المُقام لدن إيماءة الإله الأخير. ربّ طابع هو الضامن الوحيد الذي يحفظ تفكير هيدغر الثاني من شبهة أيّ "صوفية" في غير وقتها(233).- ربّ مطلب سوف يعمل هيدغر الأخير على تخريجه من خلال اشتغال غير مسبوق – لنقل "ميتا-رومانسي" (méta-romantique) - على "اللغة" بوصفها ميدان "التجمّع في نطاق العهد" (Versammlung in das Ereignis)(234). "اللغة" هي موضع الرهان الأخير لتفكير هيدغر الثاني، ولكن اللغة من حيث هي ميدان "تاريخاني" مغاير تماماً للظاهرة "الألسنية" أو "القضوية" /"التحليلية" التي سادت تحت عنوان التقليد الانغلوسكسوني. إنّ "العهد" لا يمكن أن يُصاغ في "قضية": إنّ كلّ تفكير "قضوي" هو ممنوع سلفاً من "الإفكار في العهد"(235).

---

(231) قا: Gadamer 1973: 177.

(232) رغم إنكار هيدغر لذلك را: Beaufret 1980: 20-21. – را: بخاصة Crétella 1987: 11-12، الذي يؤكد أنّ هيدغر قد ظلّ يفترض أنّ السؤال "الفلسفي" عن الوجود لا "يُفهم" إلا بوصفه سؤالاً "هرمينوطيقيا" عن "معنى" الوجود: من جهة أنّ أصل المشكل عنده "لاهوتي" و"مسيحي" **مصدراً ومآلاً**، بحيث أنّ " ماهية المسيحية يمكن ويجب حسب هيدغر أن يُعاد حدُّها من حيث هي فضاء اللعب – فضاء الحق – في التأويل: **فضاء علماني** (espace laïque) في قصده، فضاء حرية من أجل التفكير".

(233) را: Caputo 1975: 170.

(234) Janicaud 1991: 130-131.

(235) را: Couloubaritsis 1986: 280، 296.

"إنّ وقتنا هو عصر العبور.

العبور (Unter-gang)، مقصوداً في معناه الماهوي، هو المسير (der Gang) نحو التهيّؤ المكتوم للمُقبلين، للحظة والموقع، الذيْن ضمنهما يقع القرار في شأن قدوم الآلهة وتخلّفها. هذا العبور هو البدء الأشدّ أوّلية. [..]

إنّ العابرين (Unter-gehenden die) في المعنى الماهوي هم أولئك الذين يسيرون-تحت الآتي (المُقبل) ويضحّون من أجله بأنفسهم بوصفهم أساسه المُقبل وغير المنظور، [أولئك] المُقيمون-بإلحاح-فيه، الذين يتعرّضون للسؤال بلا توقف.

إنّ عصر العبور ليس قابلاً للمعرفة إلاّ للتابعين. كلّ الآخرين ينبغي عليهم أن يتخوّفوا من العبور ولهذا السبب أن يُنكروه وأن يتنكّروا له."

هيدغر(١٩٣٦/١٩٣٨: ٣٩٧)

"إنّ هيدغر هو، في الواقع (على ما أرجو) الرومانسي الأخير (letzter Romantiker)"

حنّا أرندت (١٩٤٨؛ ذكره:Trawny ٢٠٠٠: ٩٤)

لقد حاولنا في هذا العمل، في نحو من "التفكير-مع-" (Mitdenken)[1] هيدغر، أن ندرس إشكاليته من خلال اقتفاء خيطين من البحث متواشجين، هما مسألتا "الزمانية" من جهة، و"المعقولية" من جهة أخرى.

و لأنّ ما يتهدّد كلّ دراسة تأريخية (historiographique)(2) هو إنتاج معرفة بلا تفكير، ولأنّ رهان الفلسفة هو في كل مرة مشروط بمدى قدرتها على الجمع المتوعّر غالبا بين ما ينبغي أن نعرفه و"ما يدعو إلى التفكير فيه"، فإنّنا وجدنا أنّه لا مخرج من الطابع التأريخي لتاريخ الفلسفة إلاّ متى اتّخذ من التفلسف المعاصر له جهة نظر حاسمة. وذلك يعني: أنّ دراسة نصوص هيدغر لا يمكن لها أن تتخطى حدود "التأوّل الذاتي" إلاّ متى ما تُرجمت – دون تحريف لإشكاليتها ومصطلحها - في لغة الفلسفات الراهنة التي ظهرت من خلال خطة لا غبار عليها، ألا وهي "التفكير مع هيدغر ضد هيدغر" التي أطلقها هابرماس الشاب سنة 1953 وأخذ بها آبل وغيره من بعدُ. ربّ خطة لم نجد صياغة لتخريجها أفضل من فرضية البراديغمات الثلاثة (نعني "براديغم الوجود" اليوناني و"براديغم الوعي" الحديث و"براديغم اللغة" المعاصر) التي ارتسم ملامحها رورتي في كتابه الفلسفة ومرآة الطبيعة (ror of NatureirPhilosophy and the M) (1979)(3) والتي ترجمها هابرماس، ضمن كتابه الفكر ما بعد الميتافيزيقي (Nachmetaphysisches Denken, La pensée métaphysiquetpos) (1988)، وذلك على خطى آبل(4) الذي مهّد الطريق، في مسألة " تغيير في البراديغم مقرون بالانتقال من فلسفة في الوعي إلى فلسفة في اللغة"(5)، على نحو يحوّل النظرة السائدة إلى مهمّة تاريخ الفلسفة عموماً، وطريقتنا في دراسة نصوص هيدغر خصوصاً، تحويلا طريفاً. وهي طريقة قد تحرّرنا من اللجوء إلى التقابل الاستطيقي بين أن ندرس مؤلفا من جهة اللامفكّر فيه في خطابه (كما يزعم ذلك هيدغر) أو من جهة ما فُكّر فيه فعلا (كما يفعل هيغل)(6).

نحن نقصد بذلك أن نخرّج إشكالية هيدغر بوصفها ظاهرة نبتت نبتا طبيعيا ضمن أرضية الفلسفة المعاصرة من حيث هي متهيكلة بمسألة الانتقال من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة. ذلك عندنا تصرّف منهجي في المعنى الهيدغري لمصطلح "الوضعية الهرمينوطيقية" نحاول أن ننزاح به قليلا من منطق "التأوّل الذاتي" الذي ما يزال "فينومينولوجيا" بوجه ما (كما نرى إلى ذلك لدى باحث كبير مثل تامينيو(7)) إلى منطق "تاريخ النصوص" لو قرنت في أفق الانتظار المعاصر وليس الهيدغري حصراً، بحيث يصبح ممكنا أن نفهم مصطلحات "المعطى السابق" (Vorhabe) و"النظرة السابقة" (Vorsicht) و"التصوّر السابق" (Vorgriff) على نحو مابعد-هيدغري.

بذلك فقط قد يتخلص مصطلح هيدغر من غرابته وتكفّ "مسألة الوجود" عن أن تكون عنوانا صوفياً، ويصبح ممكنا امتحان تأويله للتراث "العقلاني" الغربي على نحو "موجب". إنّ هيدغر مصطلحا ومسألة وتأويلا هو ابن شرعي لبراديغم اللغة المعاصر في صيغته القارية/الهرمينوطيقية، وإنّه لذلك فقط هو يملك "نظرية" في المعقولية بالمعنى الذي اشترطه آبل وهابرماس أي نظرية تتوفر على شروط المعقولية الفلسفية الأربعة، يعني: 1." المعنى" أو "المفهومية" (intelligibilité)؛ و2. "الحقيقة"؛ و3. "الصدقية" (sincérité) أو "الأصالة" (thenticitéau)؛ و4. "السَداد" (justesse)

(1) Marx 1961: 18.

(2) إنّ الصعوبة في علاقة هيدغر مع الفلاسفة هي: كيف يحترف "تاريخ الفلسفة" بوصفه "فيلسوفا" وليس بوصفه مجرّد "مؤرّخ" (historiographe) ؟ فإذا نظرنا من زاوية الباحثين الذين نحن، صارت الصعوبة هكذا: كيف يمكننا أن نجمع بين "الوفاء للنص الهيدغري والإبقاء في موضعه على مسافة معيّنة" ؟. را: Boutot 1987: 6-7.

(3) را: Rorty 1979: 350-531.

(4) Apel 1967/1992: 343-349.

(5) را: Habermas 1988: 42، وخاصة ص 52-57.

(6) Boutot 1987: 16.

(7) را: Taminiaux 2000: 40.

أو "الأساس الإتيقي"(8). إنّ المتن الهيدغري يتوفّر من نفسه وعلى نحو أصيل على اضطلاع موجب ومتّسق ببرنامج "معقولية هرمينوطيقية" تتأوّل "المعقولية" في "أفق الزمانية"، - قد يكون لها دور ما في توجيه المنعرج اللغوي المعاصر نحو إعادة تأهيل إحدى أكبر التجارب الفلسفية القارية التي كان كارناب قد أقصاها وسدّ الطريق نحو الاستفادة منها منذ مطلع ثلاثينات القرن الماضي، وهو توجّه في البحث لم يصبح ممكنا اليوم إلاّ بعد أعمال آبل وروررتي وبفضلها.

لكنّ قراءة هيدغر في ضوء المنعرج اللغوي ليس مطلبا تأريخيا بل هو محاولة تهيئة داخلية لامتحان فلسفته من زاوية التوجّه الراهن نحو إقامة فلسفة اللغة ما-بعد-التحليلية وما-بعد-الفينومينولوجية معاً، التي تكون في صميمها فلسفة " حوار"/dialogue (غادمير)(9) و"محادثة"/conversation (رورتي) و"نقاش"/discussion (آبل، هابرماس) في فضاء عمومي أفلح في تملّك المكاسب المدنية للحداثة وتحويلها إلى حريات تواصلية هي فكرة "الإنسانية" القادمة.

- ومن أجل أنّ مقصدنا هو إيضاح نسقي لإشكالية "المعقولية" في أفق مسألة "الزمانية" في صلب إشكالية هيدغر نفسها، - فإنّنا قد صرفنا جهدنا إلى تعقّب النماء الخاص للمبحث الهيدغري بوصفه ليس فقط حلقة شديدة الارتباط بالمنعرج "الرومانسي" في الفلسفة الألمانية منذ كانط(10)، بل وبخاصة بوصفه أنموذجاً حاسماً على بنية الفكر الفلسفي المعاصر من جهة ما هو متهيكل من الداخل بما سماه هابرماس "تغيير البراديغم الذي يمثّله الانتقال من فلسفة في الوعي إلى فلسفة في اللغة"(11). هذا النماء الخاص يجد خيطه الهادي منذ 1919 (1919ب: 131) في اسم "الهرمينوطيقا الفينومينولوجية" (Hermeneutiklphänomeno ogische)(12) في مختلف أطوارها التي انتهت لدى هيدغر الأول إلى التماهي مع برنامج "الانطولوجيا الأساسية" (1926/1919)، ثمّ انعطفت لدى هيدغر الثاني إلى ما أطلق عليه شورمان "الفينومينولوجيا الطوبولوجية"

---

(8) Apel 1988أ: 21،هامش 11.

- Habermas, J, *Sociologie et théorie du langage*, op. cit. pp. 107 ; *Logique des sciences sociales et autres essais*, op. cit. p. 285.

(9) Gadamer 1965: 18.

(10) في كتاب صدر سنة 1984 بعنوان **فكر اللغة. اللغة والفن لدى فيكو، هامان، هومبولدت وهيغل** (**Denken der Sprache**. Sprache und Kunst bei Vico, Hamann, Humboldt und Hegel)، حاول باحث ألماني يُدعى غونتار فولفارت (Günter Wohlfart) أن يقرأ هيغل في ضوء المنعرج اللغوي. وإنّ ما هو لافت للنظر في هذه القراءة هو كونها تدشّن نفسها باستبعاد النظرة "التحليلية" لإشكالية اللغة، ثمّ تسعى إلى بلورة "فلسفة لغة " (eine Sprachphilosophie)، يطلق عليها اسم "فلسفة لغة تأمّلية-جدلية" و يفترض أنّها تعمل بعدُ بشكل أصيل في كتابات قارية تمتدّ من فيكو(10) إلى هيغل، عبر هامان وهومبولدت، وهي سلسلة يمكن أن نضيف إليها هردار ومن العصر الحاضر هيدغر، وذلك برغم تنبيهه على أنّ هؤلاء الكتاب لم ينتجوا "فلسفة لغة" بالمعنى الصناعي. أمّا المسألة الهادية في "فلسفة اللغة" العفوية هذه فهي تدور، حسب المؤلف، حول نقض "التمثّل الطبيعي للغة بوصفها مجرّد أداة" وبلورة "مفهوم غير أداتي عن اللغة" بوصفها "عملا فنيا طبيعيا (natürliches Kunstwerk)" (Wohlfart 1984: 9). - بيد أنّ المكسب النظري لكتاب فولفارت هو أنّه يقدمه بوصفه مساهمة في أيضاح "التداخل المتبادل (gegenseitige Durchdringung) الذي لم يُفرَغ منه بعدُ فعلا بين الفلسفة النسقية من كانط إلى هيغل من جهة وبين التمعّن في اللغة من هامان إلى هومبولدت من جهة أخرى" (نفسه: ص 11). وذلك يعني أنّ قصده البعيد هو الفلاح في الكشف عن طبيعة التواشج بين "المثالية الألمانية" من جهة و"الرومانسية" من جهة أخرى، وذلك بوصفهما ظاهرتين يمكن تأويلهما في ضوء "فلسفة لغة" ثاوية في أساسهما، ينبّه المؤلف إلى أنّها مباينة لفلسفة اللغة في معناها "التحليلي". وهكذا بدلا من تطبيق النظرة الانغلوسكسونية للغة على التراث اللغوي القاري، كما يفعل هابرماس، حاول المؤلف أن يعود إلى الطبيعة الخاصة بذلك التراث واستخراج "فلسفة اللغة" التي تخصّه. ربّ فلسفة لغة وجد المؤلف أنّ "أيضاح العلاقة بين اللغة والفن" (ص16) في التقليد الألماني هو سبيل وجيهة لبلورتها.

(11) Habermas 1988: 13 وكذلك ص 42.

(12) يميل بعض شرّاح هيدغر إلى استعمال عبارة " فينومينولوجيا هرمينوطيقية"، مثلا استعمال كوكلمانس المتواتر لعبارة "hermeneutic phenomenology"، را: Kockelmans 1986: 33، 43، 46، 49، 50، 52، 69، 70، 71. وكذلك: Pöggeler 1963: 255.- لكنّ ذلك ليس قاعدة، راجع مثلا: Taminiaux 2000: 44، الذي يعود إلى الاستعمال الأصلي لدى هيدغر الشاب.

(ie topologiqueogphénoménol)(13) التي أخذت في الاشتغال منذ أن أصبحت مسألة "المنعرج" (Die Kehre) من "زمانية الدازين" (Zeitlichkeit des Daseins) إلى "دهرية الوجود" (snSei sTemporalität de) محرّكا حاسما لمباحث هيدغر، نعني منذ درس صيف 1927.

ففي نطاق البحث الذي اشتغل فيه هيدغر الأول (1919-1926)، تجلّت "الهرمينوطيقا الفينومينولوجية" تحت أوجه عدة:

1- بما هي "تفسيرات فينومينولوجية" (gische Explikateophänomenol) للـ"دينية المسيحية الأصلية" بوصفها "تعيش الزمانية بما هي كذلك (lebt die Zeitlichkeit als solche)"، ضمن درس شتاء 1920/1921 (1920/1921: 80)؛

2- بما هي "تزمين كياني" (existenzielle Zeitigung) للفلسفة من خلال تملّك "الكيروس" اليوناني أو "الحظة النقاش الأصيل"، كما في درس 1921/1922؛

3- بما هي "هرمينوطيقا العيانية" (Hermeneutik der Faktizität)، حيث تمّ اكتشاف قارة "اليومية"(Alltäglichkeit) بوصفها مقوّماً حاسماً لمعنى وجود "الدازين"، في درس صيف 1923؛

4- بما هي "هرمينوطيقا الدازين" (Hermeneutik des Daseins) ضمن القسم المنشور من الوجود والزمان (1926أ: 436)، حيث استطاع هيدغر بلورة منعطف "كيانوي" في "إشكالية الهُو" الحديثة، وذلك حين أفلح في تجذير الربط التخطيطي الكانطي بين "الزمان" و"الأنا أفكّر" على نحو وجه الطرافة فيه أنّه ينقل ذلك المشكل التخطيطي من أرضية العقل النظري إلى أفق العقل العملي،وانتهى إلى تحويل العلاقة مع الموجود من "سلوك نظري" إزاء "الموجود القائم" إلى "انشغال"(Besorgen) بالوجود-في العالم و"استبصار/إحاطة" (Umsicht) بالموجود تحت اليد لا بوصفه "شيئاً" (res ،Ding) بل بوصفه، حسب المعنى اليوناني الأصلي للفظة "الشيء"، πραγματα(14) أي "ما على المرء أن يفعله ضمن معاشرة منشغلة (πραξις)" (1926أ: 68)، و"استقران/قبول الاقتران" (Bewendenlassen) بالسياق الأدوي للما من أجله اليومي(15)، و""حضورية" لدى "مدلولية" العالم واحتمال لـ"مكانية" سابقة داخل "ناحية" الموجود الذي من جنس الدازين، و"انفتاح" على مقوّمات "الهُنا" الكيانوية (الوجدان والفهم والكلام) التي يشكل معاً "مفهومية الدازين" (Verständlichkeit des Daseins) واليومية (القيل والقال وحب الاطلاع والريبة والانحطاط)، ولكن مع الحسبان بأنّ "جملية الدازين" لا تنكشف إلاّ في ظاهرة "العناية" (Sorge) التي هي "المعنى الانطولوجي للزمانية" (der ontologische Sinn der Sorge).

5- بما هي "هرمينوطيقا اللوغوس" (Hermeneutik des λογος)، التي لئن أعلن عنها هيدغر في الفقرة 6 من الوجود والزمان (1926أ: 25)، فقد اشتغل عليها هيدغر من درس طوارئ الحرب 1919، حيث صاغ مصطلح "الحدس الهرمينوطيقي" (hermeneutische Intuition) (1919أ: 117)، ودرس 1921/1922 تأويلات فينومينولوجية لأرسطو حيث بلور ملامح الانتقال من اللوغوس/التعريف إلى اللوغوس/الكلام العياني للدازين اليومي تحت عنوان "المنطق الكياني"

(13) Schürmann 1982: 55.
(14) را: Held 2000: 18-19.
(15) نفسه: 23-24.

(existenzielle Logik) (1921/1922: 183)، ولكن بخاصة ضمن درس 1923/1924، حيث نعثر على الصيغة الجنينية (1923/1924: 13-41) من العنصر ب (''مفهوم اللوغوس/ Der Begriff des Logos'') من الفقرة 7 من الوجود والزمان (1926أ: 32-34). وإنّ هرمينوطيقا اللوغوس هذه هي التي استعملها هيدغر، ضمن درس شتاء 1925/1926، لتحرير "السؤال عن الحقيقة" (die Frage nach der Wahrheit) من أطروحة "الحقيقة-القضية" (die Satzwahrheit) المتأسّسة على المماهاة غير المساءلة للعقل الغربي بين "التفكير" و"الحدس" (noein)، وذلك من خلال تمييز رشيق بين "بوصفه الأبوفنطيقي" (apophantisches "Als") الذي "يشيّء" الموجود و"بوصفه الهرمينوطيقي" (hermeneutisches "Als") الذي يفترض أنّ "اللغة" هي بنية الوجود ومن ثم أنّها مقام "كيانوي" للدازين (1925/1926: 151).

أمّا لدى هيدغر الثاني، فقد أخذ مدار البحث ينعطف من النزعة "التعالوية" (transcendantalisme)(16) للانطولوجيا الأساسية إلى "طرق مختلفة من نزع التعالي" (manières de ''détranscendantaliser'') حسب عبارة طوبيقية طريفة نحتها هابرماس(17). إنّ البرنامج الجديد منذ درس صيف 1927 هو الانخراط في خطة الفلسفة المعاصرة في "نزع التعالي عن الذات" (détranscendantaliser le sujet)(18) التي دشّنها هيغل. أمّا وجوه نزع التعالي لدى هيدغر الثاني، وهو ما يقابل بشكل ما دلالة مصطلح "المنعرج" ومهمة "الفينومينولوجيا الطوبولوجية" التي تشتغل عليه، فقد يمكن إحصاؤها في الملامح التالية:

1. عنونة القسم الثالث من الباب الأول من الوجود والزمان بعنوان "الزمان والوجود" (Zeit und Sein) (1926أ: 39)، وهو المعنى "المنهجي" من المنعرج الذي انحسر دونه البحث فضُنّ به عن النشر؛

2. نشوء "إشكالية الدهرية" ورصد إمكانية الخروج من أوجاد "زمانية الدازين" (Zeitlichkeit des Daseins) إلى أفق "دهرية الوجود" (Temporalität des Seins) في مقدمة كتاب الوجود والزمان نفسه (1926أ: 19)؛

3. اكتشاف مشكل "الاختلاف الانطولوجي" (ontologische Differenz) بوصفه المقام الوجيه لتخريج الانتقال من الطابع المتعالي لزمانية الدازين إلى الأفق ما-بعد-المتعالي لدهرية الوجود (ضمن درس صيف 1927)؛

4. ظهور مصطلح "المنعرج" (Kehre) لأول مرة في درس صيف 1928، وذلك بوصفه "انقلاباً" (Umschlag)، ضمن أفق فهم الوجود، من "الانطولوجيا" (Ontologie) – القول في الوجود- إلى ضرب من "ما-بعد-الانطولوجيا" أو "الميتونطولوجيا" (Metontologie) – القول في الموجود على الجملة. ولكن لأنّه لا ينبغي أن نرادف بين هذا "المنعرج في الميتونطولوجيا"(19) الذي ما يزال حسب غروندان ملحقا ببرنامج الانطولوجيا الأساسية(20) وبين المعنى الطوبولوجي للمنعرج في دلالته المستقرّة بعد 1936،- فقد أخذنا بتسمية ما حدث إبّان انحسار إشكالية الانطولوجيا الأساسية

(16) قا: Schürmann 1982: 76 وما بعدها.
(17) Habermas 1999: 125.
(18) "منزوع التعالي" (détranscendantalisé) أو "ما-بعد-ذاتي"، را: Held 2000: 30، حيث يشير إلى أننا ندين لهيدغر بكوننا بلغنا " لأول مرة إلى فهم ما-بعد-الذاتي للوجود في ذاته"، أي في لغة الفينومينولوجيا لـ "أشياء ذاتها".
(19) را: McNeill 1992: 76.
(20) Grondin 1987: 77.

ما بين 1927-1929 باسم "المنعرج الأول" تمييزا عما سيكون "المنعرج الثاني" بعد اكتشاف مسألة "العهد" بدءً من 1936؛

5. تجذير السؤال عن مسألة "المفارقة" بوصفها أقصى ما يجود به تخريج كيانوي لـ"إشكالية الهُو" اهتدى إلى ضرورة الانعراج من البحث في تناهي الدازين إلى السؤال عن "تناهي الوجود" نفسه، و"المفارقة" و"التناهي" هما المكسبان الهرمينوطيقيان الحاسمان لتجربة "المنعرج الأول"(1927-1929)؛

6. إنجاز خطة المنعرج التي انحسر دونها البحث في مقالة "عن ماهية الحقيقة"، "من السؤال عن ماهية الحقيقة إلى السؤال عن حقيقة الماهية" (1937/1938: 95،56،47)، ضمن درس 1937/1938، حيث يتم نقل مسألة الحقيقة من مشكل "منطقي" إلى أفق "سؤال أساسي للفلسفة" مأخوذة بوصفه حارسة السؤال عن الوجود بوصفه عهداً، وذلك بواسطة نحو من البحث يسميه هيدغر " الاعتبار /التمعّن التاريخي" (geschichtliche Besinnung) تمييزا له عن كل "فحص تأريخي" (historische Betrachtung) (1937/1938: 11 وما بعدها، 35 وما بعدها)، حيث أنّه إذا كان الفحص التأريخي يريد استحضار الماضي "كما كان" (wie es gewesen ist) فإنّ التمعّن التاريخي يتوجّه "قِبلة المستقبلي بوصفه هو بداية كل تاريخ" (ص25). ربّ تمعّن قاد هيدغر إلى الانتقال من مستوى "الماهية" (das Wesen) بالمعنى الميتافيزيقي – أوسيا /الحضور - إلى "الكينونة" (Wesung) في معنى "لم يعد ميتافيزيقيا" هو تأصّل الوجود ضمن تاريخ الحقيقة بوصفه عهداً، والانتقال من "التعليل" (Begründung) الميتافيزيقي للموجود إلى "تأسيس" لا-ميتافيزيقي لغياب-الأساس (Ab-grund) الذي يشد معنى الوجود بوصفه عهدا (ص 86)، والانتقال من "الحقيقة" /"السَداد" (Richtigkeit) إلى الحقيقة /الأليثيا أو اللاّاحتجاب (Unverborgenheit) (ص96-97) وهو ما مكّنه من تجذير منعطف من اللوغوس/ الإدراك أو العقل إلى اللوغوس: "التلقي" (das Vernehmen) الأصلي للموجود بوصفه "اندهاشاً" (θαυμαζειν) من وجود الموجود هو علامة الفكر "البدئي" (139).

7. النجاح آخر الأمر في تحقيق المنعرج "الثاني" أو الحقيقي من الأفق المتعالي للانطولوجيا الأساسية - سواء في فترة تكوّنها (1919-1926)أو في فترة أزمتها (1927-1930)- إلى طوبولوجيا تاريخ الوجود بوصفه عهداً، وذلك كما هو معروض بخاصة ضمن كتاب بخل به هيدغر عن النشر ولم يظهر إلاّ سنة 1989، نعني إسهامات في الفلسفة (عن العهد) / Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). ههنا ينتقل هيدغر من مساءلة "أصل/أساس" الميتافيزيقا من خلال "السؤال الهادي" (die Leitfrage) "ما هو الموجود؟" إلى التأصّل ضمن "السؤال الأساسي" (die Grundfrage) "ما هو الوجود؟"، وذلك تهيئة لما يسميه "العبور" من "البدء الأول" (أي تاريخ الميتافيزيقا من أفلاطون إلى نيتشه) إلى "البدء الآخر" (وهو ما استشرفه المفكّرون السابقون على سقراط دون بلوغه).

- علينا أن نتساءل: ما هي دلالة هذه النتائج بالنظر إلى هموم الفكر الفلسفي الراهن ؟ قد يكون من المفيد أن نهتدي في تخريج هذا المطلب بالطوبيقا التي استجمع هابرماس بواسطتها ملامح إشكالية "الفكر ما بعد الميتافيزيقي" والتي تدور عنده حول تجذير الانتقال من فلسفة الوعي إلى فلسفة بواسطة ما يسميه "المنعرج البراغماتي" في فلسفة اللغة المعاصرة(21). فتحت عنوان " أفق الحداثة يغيّر موضعه" (l'horizon de la modernité se déplace)(22)، رصد هابرماس في الفكر المعاصر نحوا من

---

(21) Habermas 1988: 5.
(22) نفسه، ص9.

"القطيعة مع التراث" عبّر عن نفسه من خلال أربعة "موضوعات" أو "كلمات مفاتيح"، هي على التوالي: 1- "الفكر ما بعد الميتافيزيقي"؛ 2- "المنعرج اللغوي"؛ 3- العقل المُمَوقع" (raison située) في اللغة؛ 4- "قلب أوّلية النظر على العمل، وبعبارة أخرى مجاوزة مركزية اللوغوس"(23).

إنّ ثمّة دواع عديدة للافتراض بأنّ الملامح الأربعة للطوبيقا التي رسمها هابرماس إنما تنطبق دون مشاحة كبيرة على عمل هيدغر، ليس فقط على النصوص النسقية لهيدغر الأول بل على الكتابات "الشذرية" للثاني أيضاً.

فإذا كان "الفكر ما بعد الميتافيزيقي" يتميّز حسب هابرماس: أ- بالتخلي عن "المفهوم الأمفاطيقي/ المغالي للنظرية" (concept emphatique de la théorie) الذي يريد "أن يجعل معقولاً/مفهوماً" (rendre intelligible) ليس فقط العالم بل بنية الإنساني أيضاً انطلاقاً من لغة صورية موضوعة، وهو ما أدى إلى النزعة "الوضعانية"، سواء كانت معلنة (كارناب) أو متوارية (هوسرل الأول، البنيويون)، " لاستعباد الفكر الفلسفي للصرامة النموذجية للعلوم"؛ و ب- التوفر على "تصوّر أكثر مرونة لما يمكن أن يدّعي لقب العلم"(24)،- فإنّ هيدغر قد اجتهد منذ درس طوارئ الحرب 1919، من خلال فكرة "الفلسفة بوصفها علماً- أصلياً" (als Urwissenschaft) – في نحو من الرد(25) الصريح على مقالة هوسرل (1911) "الفلسفة بوصفها علماً صارماً" (als strenge Wissenschaft)- حيث يعلن أنّ رهان البحث الفينومينولوجي هو الولوج إلى ما هو خارج سلطان "النظري" (das Theoretische)، أي إلى "السابق على النظري" (das Vortheoretische) حيث ما تزال "الحياة العيانية" حرة من أيّ قوالب مثالية (1919أ: 48-63، 59، 49 وما بعدها)، وبدلاً من "الأنا أفكّر" (cogito) هو قد طفق يشتغل على عيانية "الأنا أعيش" (Ich erlebe) بوصفه رحماً للسلوك المتفلسف بوصفه "سلوكاً مسائلاً" (1919أ: 65-66) يذهب إلى حدّ وضع "أوّلية النظري" (der Primat des Theoretischen) موضع سؤال (1919أ: 84 وما بعدها). أمّا طوبولوجيا "تاريخ الوجود" بوصفه عهداً فهي تراهن صراحة على مسألة "مجاوزة الميتافيزيقا" (die Überwindung der Metaphysik) – وهو عنوان مخطوط لهيدغر بتاريخ 1939/1938 – حيث نقرأ تحت قلم هيدغر: " إنّ مجاوزة الميتافيزيقا إنما علينا أن نحتملها على نحو تاريخاني بوصفها تهيئة للبدء الآخر، بمعنى للدخول في التسآل عن حقيقة الوجود" (1939/1938ب: 97).

و إذا كان هابرماس يعني بـ"المنعرج اللغوي" سنة 1988 عملية " تغيير البراديغم الذي يمثّله الانتقال من فلسفة في الوعي إلى فلسفة في اللغة"، وذلك عندما كفّت "العلامات اللغوية" عن أن تظهر في مظهر مجرّد " أدوات ولواحق للتمثّلات" ومن ثم " اكتسب العالم الوسيط للدلالات الرمزية قيمة خاصة"(26)، وإذا كان لم يجد سنة 1988 في إشكالية هيدغر غير صيغ من صيغ "التلفّت نحو اللامعقول" – مثل "العقيدة الفلسفية" لدى ياسبرس أو "النشاط التفكيكي" لدى دريدا، وذلك "بوصفها تفكيراً صوفياً في الوجود" (comme pensée mystique de l'Être)،- فإنّ هابرماس نفسه سوف يعترف سنة 1999 بأنّ "هيدغر، وهو يتذكّر هوبولدت والتراث الهومبولدتي – ذاك الذي يقوم على لغويات متوجّهة نحو المضامين- قد كان الأوّل في فهم الطابع البراديغمي للهرمينوطيقا"(27).

في جهة النظر هذه بدا لنا أنّ "هرمينوطيقا الدازين" لم تكن غير صيغة قارية – موازية لصيغته "التحليلية" - من "المنعرج اللغوي" المعاصر، كما خرّجه هابرماس، نعني بوصفه انتقالاً من فلسفة في الوعي إلى فلسفة في اللغة. فقد رأينا أن وجه الاعتراض الهيدغري على فينومينولوجيا الوعي لدى هوسرل والتراث الديكارتي من ورائه هو أنّ الفلسفة الحديثة لئن قامت على مبدأ "أنا أفكّر إذن أنا أوجد" (cogito ergo

---

(23) نفسه، ص 12.

(24) نفسه، ص12-13.

(25) را: Gadamer 1982: 275.

(26) Habermas 1988: 13.

(27) Habermas 1999: 11.

sum) فإنّها قد انصرفت إلى بناء "يقين" الأنا أفكّر تاركة معنى "أنا أوجد" (sum) دون أيضاح. هذا التلفت نحو "معنى وجود" الأنا أوجد، جعل من مسألة "معنى الوجود" تنبجس بوصفها مطلباً يقع خارج أفق فلسفة الوعي بما هي كذلك، وذلك أنّه يقوم على تمييز مبدئي بين المعنى "المقولي" (kategorial) لوجود الموجود بوصفه "ماذا" (ein Was) والمعنى "الكيانوي"(existenzial) للموجود بوصفه "مَنْ ؟" (ein Wer) (1926أ: 45). وهو توجّه يزداد حصافة ونضجاً انطلاقاً من درس صيف 1934 عن المنطق بوصفه السؤال عن ماهية اللغة (Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache)، حيث يقوم هيدغر بإعادة اكتشاف "براديغم اللغة" في درس صيف 1934 (المنطق بما هو السؤال عن ماهية اللغة – Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache)، من خلال الانعطاف الحاسم من السؤال الكيانوي/الانطولوجي الأساسي عن "الكلام" (Rede) في تحليلية الدازين إلى تدبير سؤال طوبولوجي مستحدث عن ماهية اللغة لا "اللغة بوصفها موضوعاً لفلسفة اللغة" (Sprache als Gegenstand der Sprachphilosophie) أو الألسنية من جهة ما هي صناعة من الصناعات النظرية مثل "فلسفة الدين" و"فلسفة التاريخ" و"فلسفة الدولة"، بل انطلاقاً من الوقوف على أنّ اللغة ميدان "عنه نحن لا نملك إلى حد الآن أيّ مفهوم"، ومن ثمّ أنّ اللغة ليس "ميداناً خاصاً" (Sondergebiet) للبحث الفلسفي بل على العكس من ذلك "أنّه إنما فقط انطلاقاً من فهم كاف للغة – تنبثق الفلسفة" (1934: 14-15)، التي تجد نفسها مكلفة آخر الأمر بتأويل "الشعر بوصفه اللغة الأصلية" (1934: 170) المبحوث عنها. وهو أمر يجد وجهته الإشكالية الحاسمة ضمن درس شتاء 1935/1934 عن هلدرلين، حيث يتم اكتشاف معجم "فكر العهد" (برغم أنّ مصطلح "العهد" نفسه ما زال يم يظهر بعد) مثل الصلة السابقة إلى اللغة بين "الفكر" (Denken) وما هو "على جهة الفكر" (denkerisch) و"الشعر" (Dichten) وما هو "على جهة الشعر" (dichterisch) (1935/1934: 5)، و"وجود الإنسان بوصفه حديثاً" (Sein des Menschen als Gespräch) (نفسه: 68) و"المقام الأساسي" (die Grundstimmung) (نفسه: 78) وميدان "المقدس" (das Heilige) (ص 83) و"انعدام الآلهة" (Götterlosigkeit) (ص97) و"الزمان التاريخاني" (geschichtliche Zeit) (ص104) و" التمييز بين البشر والآلهة بوصفه تأسيساً لميدان الوجود بعامة" (als Stiftung des Bereichs des Seyns überhaupt) (ص165).

فيما يتعلق بمفهوم "العقل المُموقع" (la raison située)(28)، المقوّم الثالث للفكر ما بعد الميتافيزيقا في طوبيقا هابرماس، فإنّ هذا الأخير يقرّ صراحة بأنّه " باسم التناهي والزمانية والتاريخية،منعت الفينومينولوجيا ذات النزعة الانطولوجية العقلَ من صفاته الكلاسيكية، [بحيث] أنّ الوعي المتعالي قد دُعي إلى التعيّن في براكسيس العالم المعيش وأن يتحقّق ضمن تجسيدات تاريخية"(29). إنّ فضل هيدغر يتمثّل في "تبيين" (Er-örterung)(30) معنى "العقل" بالمعنى الطوبولوجي الذي تنطوي عليه اللفظة الألمانية، أي معنى تنزيل العقل في "موقعه" (Ort) من معنى الوجود-في-العالم، بحيث أنّ "موقعة" (Erörterung/situation)(31) العقل لا تعني "تطبيقه" العنيف على "المعطى" من خلال التوتّر المنهجي بين "الصلاحية" (validité) و"العيانية" (factualité)- بل التكشيف تواليأ عن حقل "المدلولية / Bedeutsamkeit" (1926أ: 87) الذي يتحرّك فيه ("الهُنا" بوصفه "انفتاحاً" دلالياً على الموجود)، وعن "أفق المفهومية" (32) الذي يتشكّل منه (1926أ: 100)، وعن "اللغة" التي يتكلمها ومن ثم يتقوّم بها من جهة ما هي "الأساس الكيانوي-الانطولوجي" (1926أ: 160) لمعنى الوجود في العالم الذي يخصه بوصفه "الموجود الذي يتكلّم" (als Seiendes, das redet) (1926أ: 165)، وعن ضروب "اليومية" التي

---

(28) Grondin 1986: 27، حيث يورد عبارة هابرماس " Vernunft sitzt in der Sprache"، "العقل يستقرّ/ يقعد في اللغة".

(29) Habermas 1988: 13.

(30) يقترح غرايش مقابلا لمصطلح Eroerterung عبارة " localisation pensante"، را: Greisch 1980: 180.

(31) قا: هيدغر، 1953د: 41-42؛ را: Marx 1916: 16؛ Pöggeler 1963: 384، 399-400؛ Vattimo 1971: 146؛ Zarader 1990،ص 113.

(32) "horizon d'intelligibilité ". را: Taminiaux 1989: 168.

ينغمس فيها على نحو غير أصيل غالب الأحيان في ضرب من "العقل/الهُمْ اليومي" المتقوّم بظواهر القيل والقال وحب الاطلاع والريبة والانحطاط (1926أ: 167 وما بعدها)، وبخاصة عن "الدور الهرمينوطيقي" الذي يفترضه كلّ فهم يريد أن يستعمل الفهم نفسه لأيضاح "المسبّقات" التي تحكم عمله سلفاً (1926أ: 152-153، وخاصة ص 314-315)،ومن ثمّ عن نمط "العناية"(Sorge) بالنفس السابق على العقل/الذات (raison-sujet) لأنّها ينفذ إلى دلالة "الزمانية"(Zeitlichkeit) الأصيلة التي يستمدّ منها ذلك العقل/الذات الأساس الانطولوجي لمعقوليته.

ذلك يعني أنّ "الموقعة " الأخيرة للعقل "المتعالي" الحديث قد تمّت على يدي هيدغر حين بيّن أنّ مقوّمات المعقولية الأربعة (1. المعنى/المفهومية، 2. الحقيقة، 3. الصدقية، sincérité/الأصالة، 4. السداد، justesse/الأساس الإتيقي) إنما تظلّ ادعاءات صلاحية مجرّدة من كل تأسيس فلسفي إذا نحن لم نفهم: - أنّ "المعنى" ليس مجرّد مفعول سيمنطيقي للألفاظ المستعملة بل هو "ما عليه يقوم (das Woraufhin) الاشتراع البدائي للفهم من جهة الوجود [..] فمتى قلنا: إنّ الموجود ''له معنى''، فذلك يعني أنّه صار مولوجاً إليه في وجوده" (1926أ: 324)؛ - وأنّ "الحقيقة" ليست مجرّد "مطابقة" بين "الحكم والشيء" (1926أ: 215)، بل هي ضرب من الـ"هُنا" (ein Da) الأصلي الذي يوجد فيه "الهُو" (das Selbst) الذي هو نحن، وذلك أنّ "الدازين يوجد ''ضمن الحقيقة'' (Dasein ist ''in der wahrheit'')" (1926أ: 221)، بحيث أنّ الحقيقة لا توجد هي بدورها إلاّ بما يوجد به الدازين نفسه من "انفتاح" (Erschlossenheit)، أي من "مكشوفية" (Entdecktheit) للموجود داخل العالم، و"مقذوفيةٍ" (Geworfenheit)، أي كون "الدازين يوجد بعدُ أبداً بوصفه لي (meines) وذلك في عالم معيّن ولدن دائرة معيّنة من موجودات معينة داخل العالم" (1926أ: 221)، ومن "اشتراع"(Entwurf)، نعني كونه "يمكن أن يفهم نفسه انطلاقاً من ''العالم'' والآخرين أو انطلاقاً من مستطاع-وجوده الأخصّ" (1926أ: 221)، و"انحطاط" (Verfallen)، حيث أنّ "الذهاب في الهُمْ يعني هيمنة التفسيرية العمومية" (1926أ: 222) ويبيّن كيف أنّ معنى وجود الدازين إنما يحمل في نفسه دلالة "اللاّ حقيقة" (die Unwahrheit) مأخوذة هنا بوصفها نحواً من "التغليق" (Verschlossenheit) و"الإخفاء" (Verdecktheit) و"المحجوبية" (Verborgenheit) (1926أ: 222).- وأنّ "الأصالة" (Eigentlichkeit) ليست خاصية "مقولية" في الموجود القائم بل هي في الدازين تعني "أن يختصّ نفسه" (sich zueignen) بإمكان وجوده بوصفه "خصوصيته" (Jemeinigkeit) التي يتقوّم بها من جهة ما يقول "أنا أوجد" (1926أ: 42)، وهو ما يجد في معنى "العزم" (Entschlossenheit) مطية انكشافه المخصوص بوصفه "الوضعية" (Situation) الكيانوية للدازين في كل مرة (1926أ: 299-300)، من جهة ما هو "موجود أصيل للموت" (1926أ: 259) – وأخيراً أنّ "الأساس الإتيقي" ليس مشكلاً "أخلاقياً" ينحصر في واجب أو قانون ينبغي الخضوع له بل هو متجذّر في ضرب من "الدَين" الانطولوجي السابق على كل سؤال أخلاقي: إنّ الدازين هو في كل مرة "وجود مَدِين" (Schuldigsein) مدعوّ إلى من خلال ما يسمى "نداء الضمير" إلى تسديد دينه الانطولوجي أي استرداد أصالته التي يكون قد خسرها في كل مرة تحت هيمنة "الهُمْ" اليومي العمومي بواسطة ضرب مخصوص من "العزم" على احتمال معنى "وجود الهُو" (Selbstsein) الذي يخصّه سلفاً (1926أ: 268-270).

وقد نلاحظ أنّ "موقعة" العقل قد أخذت، لدى هيدغر الثاني، منحى طريفاً: إنّها موقعة من النوع الذي يفترضه هابرماس خاصاً بفلسفة اللغة، نعني موقعة العقل "في اللغة"، وذلك يعني ضمن "شكل للحياة" (forme de vie)، حسب عبارة أطلقها فيتغنشتاين ونشرها آبل وهابرماس،قائم على علاقة مخصوصة مع العالم المعيش من خلال أفعال الكلام، أي من خلال علاقة "إنجازية"(performative)(33) باللغة. فإنّ هيدغر يعلن "أنّ السؤال عن ماهية اللغة هو السؤال الأساسي والسؤال الهادي عن كل منطق، ويمكن للمرء أن يحدّ المفهومات عندئذ كما يريد" (1934: 13) – إنّ اللغة هي التي تحدد معنى العقل وليس العكس. بل أكثر من ذلك: إنّ هيدغر الثاني قد استبصر البُعد "الإنجازي" للكلام وبخاصة بوصفه ما يحدد واقعة التفكير نفسها: "إنّه

(33) يشير ساليس انطلاقا من هيدغر إلى أنّ الفلسفة "إنجازية على طريقتها" (performative à sa façon)، را: Sallis 1986: 210.

من الضروري أن نوضّح ماذا يكمن [من معنى] في أنّ صناعة المنطق، من جهة ما يصلح/يملك صلاحية علم عن التفكير، إنما يدرك التفكير في واقع الأمر بوصفه λογος. التفكير متى فهم في معنى الكلام (Reden) – إنّ هذا الأمر اللافت للنظر إنما هو حاسم بالنسبة لنا. فإنّ التفكير مظفور به هنا في معنى الكلام والتكلّم."

أمّا مسألة قلب العلاقة التقليدية بين النظر والعمل (34)فإنّنا ننبّه إلى أنّ ما همّنا في كتابات هيدغر ليس "مسألة الوجود" (Seinsfrage)، سواء في تلقّيها "العامي" الأول بوصفها علامة على فلسفة "وجودية" (existentialisme)(35)، أو في صيغتها "العالِمة" كما تبنيها الدراسات "الملتزمة" الشارحة لنصوص هيدغر انطلاقاً من الطبعة الكاملة،- بل كونه قد انخرط منذ وقت مبكّر في إشكالية "إعادة تأهيل الفلسفة العملية" التي كان كانط قد وقع منعطفها المتعالي – نعني بذلك أقصى ما يوفره براديغم الذات - بواسطة إعلان "أوّلية العقل المحض العملي في ارتباطه بالعقل التأمّلي"(36). ربّ إعلان قد نجد آثاره في مواضع عديدة من نصوص هرمينوطيقا العيانية التي تمتد من 1919 إلى 1926، والتي تبلغ صيغة كيانوية نهائية في العنصر ب من الفقرة 69 من الوجود والزمان بعنوان "المعنى الزماني لتحويل نمط الانشغال المستبصر إلى كشف نظري للموجود القائم داخل العالم" (1926أ: 356)، وهو ما ينجزه هيدغر من خلال:أ- بيان "النشوء الانطولوجي للمسلك النظري" (ontologischen Genesis der theoretischen Verhaltung)؛ ب- السعي إلى بلورة "مفهوم كيانوي عن العلم" (einen existenzialen Begriff der Wissenschaft)؛ ج- " أنّ الأمر الحاسم في ''تكوّن'' السلوك النظري قد يكمن بذلك في اضمحلال العمل (Verschwinden der Praxis"؛ د- أنّه من أجل تحويل الموجود إلى "موضوع" (Objekt)، من أجل "موضعة" (Objektivierung) الموجود، من خلال عملية "إخضاع [الموجود] القائم للدراسة" (Thematisierung des Vorhandenen)، " ينبغي أن تكون مفارقة الدازين قاعدة للوجود ''العملي'' لدى [الموجود] تحت اليد" (1926أ: 257-364).

إنّ النتيجة الحاسمة هنا، كما صاغها باحث إيطالي هو المسؤول راهناً عن ملف تخريج إعادة التأهيل الهيدغرية للفلسفة العملية الأرسطية(37)، نعني فرانكو فولبي (Volpi)،-هي هذه: تأويل "الدازين بوصفه براكسيس" (Dasein comme praxis)(38)، وذلك يعني، حسب عبارة تامينيو (Taminiaux)، على أساس "إعادة تملك نوعية للتمييز اليوناني بين πραξις وποιησις"(39) و"ثيوريا" (theoria)، أي بين "الإنشاء" بما هو نمط تدبير الموجود بواسطة τεχνη، وهو ما يقابل نمط تدبير "الأدوية" (Zuhandenheit) لدى هيدغر، وبين "العمل" بما هو نمط تدبير الموجود من جهة ما "يملك غايته في ذاته" وفي نجاح "عمله"،وذلك بواسطة "الفرونيزيس" (phronesis)، وهو ما يقابل التحليل الكيانوي للدازين بما هو "عناية" (Sorge)، وبين "النظر" بما هو نمط تدبير طريقة وجود موجود، بواسطة المعرفة بما هي σοφια، وهو ما يقابل نمط معرفة "القيمومة" (Vorhandenheit) لدى هيدغر(40).

وإنّه إنما في إطار قلب العلاقة التقليدية بين النظر والعمل، يجدر بنا أن نفهم طرافة مساءلة هيدغر لماهية التقنية، وأطروحته القاضية بأنّ "القشتال"(Gestell) هو الدرجة الأخيرة من حقب "تخلي الوجود"

---

(34) Schürmann 1983: 451-453.

(35) يفترض مارتينو (Martineau 1982: 159) أنّ "التلقي الوحيد" بالمعنى الجاري لإشكالية الوجود والزمان هي المدرسة "الوجودية". وهو افتراض وجه الخطورة فيه أنّه يؤدي إلى التساؤل عمّا إذا لم تكن "قراءة" هيدغر التي انبسطت ما بين 1960 و1980 متخلفة بوجه ما عن موقف الوجودية.

(36) كانط، ط.أك V، 119.

« Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der speculativen. „

(37) قا: Schürmann 1982: 45-46.

(38) Volpi 1988: 1، وخاصة ص14-15.

(39) Taminiaux 1988ب: 110.

(40) Volpi 1988: 15.

(Seinsverlassenheit) عن الموجود؛ ربّ طرافة تكمن بخاصة ضمن اضطلاع طوبولوجي غير مسبوق بدلالة "الإيتوس" (ηθος) متأوّلاً بوصفه نمطاً من "المُقام" حيث يأتي الدا-زين إلى خلوة الوجود بوصفه عهداً(41): "إنما يعني الإيتوس ηθος مُقاماً، موضعاً ما للسكن. إنّ اللفظ يشير إلى الجهة المنفتحة، حيث يسكن الإنسان. المنفتح في مُقامه إنما يجعل ما يُقبل من ماهية الإنسان يظّاهر، ولدن قدومه هو يتبوّأ جواره. إنّ مُقام الإنسان يحضن ويحفظ إقبال هذا الذي ينتمي إلى الإنسان في ماهيته" (1946أ: 144-145). بذلك قد يتوضّح أنّ السؤال الطوبولوجي عن معنى "سكن"(42) الإنسان في العالم/المنفتح إنما هو في كينونته ضرب من السؤال "الإيكولوجي" (écologique)(43) عن مستقبل العنصر "الإنساني" بعامة في عصر "القشتال" من جهة ما هو في نفس اللحظة والموقع أقصى ابتعاد عن بدء العهد وأقرب موضع للعبور نحوه. وهو ما يبلغ في دلالة مصطلح Gelassenheit (44)/la sérénité/"الطمأنينة" بوصفها الموقف الملائم لتلقي فكر العهد، ومن ثمّ بوصفها مطلباً يقع خارج مدار أيّ ضرب من "الرجاء" (l'espérance)(45).

---

(41) را: Held 2000: 33-35، حيث يكشف عن صلة خفية بين Kairos وEthos تشدّ تفكير هيدغر الثاني حول النزاع التاريخاني بين "السماء" /الكيروس من جهة و"الأرض" / الإيتوس من جهة أخرى، النزاع الذي يتلاعب عنده تاريخ "الوجود" في "ناحية" (Gegend) الدا-زين.

(42) قا: هيدغر 1951أ.

(43) سؤال "إيكولوجي" وليس نزعة "إيكولوجية" (écologisme) هي من زاوية نظر هيدغر لا يمكن أن تكون سوى "نتاج ثانوي لميتافيزيقا التمثيل" (Janicaud 1983: 285 وما بعدها). عن إمكانية قراءة هيدغر بوصفه "إيكولوجيا"، را: Pattison 2000: 205-210. – على أنّ أفضل تخريج *داخلي* لوجه "الجوار" (die Nachbarschaft) بين "تفكير هيدغر والإيكولوجيا" قد نعثر عليه في مقالة Padrutt 1987، حيث استخرج علاقة هيدغر الأخير بالمسألة الإيكولوجية من طريقة استشكاله لمعنى "السكن" (das Wohnen)، من منطلق أنّ " السكن في العالم هو على نحو تأصلي سكن في اللغة" (das Wohnen in der Welt ist gleichursprünglich ein Wohnen in der Sprache) (ص 43)، ومن ثمّ " أنّ تفكير هيدغر بالمعنى الواسع هو إنباءٌ-عن-السكن [في العالم]، قول في السكن الذي من شأن الإنسان. بالمعنى اليوناني يعني سَكَنَ oikeo – oikos هو المنزل وتدبير المنزل – ويعني قال باليوناني legein. **القول-في-السكن هو ايكو-لوجيا** (*Wohn-Sage ist Öko-logie*)."(ص44).

- وهو قول إيكولوجي يعبّر عن نفسه، حسب المؤلف، من خلال ثلاث فِكَر أساسية تطبع تفكير هيدغر: 1- موقف "الاستحفاظ" (Zurückhaltung) الفينومينولوجي على المعنى الأصيل للموجود (47-48) و2- موقف " الانزياح من الذات المُمَوضعة إلى الدازين" (ص49) و3- موقف "المنعرج عن نسيان الوجود" (ص53).

(44) هيدغر 1955ج.

(45) Greisch 1980: 174-177. قا: Haar 1983 ج: 336.

فهرس ببليوغرافي

مختصرات عامة

ط. ك. GA)): **الطبعة الكاملة** (Gesamtausgabe) لمارتن هيدغر.

مج	:	مجلد.
نفسه	:	المصدر نفسه.
سابق	:	مصدر سابق.
ت	:	ترجمة.
فر	:	فرنسيّة.
انغ	:	انغليزيّة.
ص	:	صفحة.
قا	:	قارن.
را	:	راجع.

I - المصادر: آثار هيدغر:

1- Heidegger (Martin), 1912a: Das realitätsproblem in der modernen Philosophie, in: Frühe Schriften, GA 1(1978)1-15.- Martin Heidegger, « The problem of Reality in modern philosophy ». Translated by Philip J. Bossert, in: Journal of the British for Phenomenology. Vol. 4 No. 1 (January 1973) 64-71.

2- 1912 b: Neuere Forschungen über Logik, in: GA 1(1978)17-43.

3- 1913a: Nikolai v. Bubnoff, Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit [مراجعة كتاب], in: GA 1 (1978) 46.

4- 1913b: Die Lehre vom Urteil im Psychologismus, in: GA 1 (1978)59-188.

5- 1914: Charles Sentroul, Kant und Aristoteles [مراجعة كتاب], in: GA 1 (1978) 49-53.

6- 1915a: Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, in: GA 1 (1978) 413-433 - «The concept of Time in the Science of History ». Translated by Harry S. Taylor and Hans W. Uffelmann, in: Journal of the British Society for Phenomenology Vol. 9 No. 1 (January 1978): 3-10.

7- 1915b: Curriculum Vitae, in: Hugo Ott, Martin Heidegger. Eléments pour une biographie. Traduit de l'allemand par Jean-Michel Beloeil (Paris: Payot, 1990) 90-92.

8- 1915/1916: Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus[46], in: GA 1 (1978) 189-411. - Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot, traduction et présentation par Fl. Gaboriau (Paris, Gallimard, 1970).

9- 1918/1919: « Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik » [تجزُمسوّدة درس لم ي], in, Phänomenologie des religiösen Lebens, GA 60, (1995) 301-337.

10- 1919 a: « Die Idee der Philosophie und Weltanschauungsproblem » [درس], in: Zur Bestimmung der Philosophie, GA 56/57 (1987) 1-117.

11- 1919b: Phänomenologie und transcendentale Wertphilosophie [درس], in: GA 56/57 (1987)119-203.

12- 1919 c: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums [درس], in: GA 56/57 (1987) 205-214.

(46) ناقش هيدغر هذه الأطروحة سنة 1915، ثمّ نشرها في كتاب لأول مرة سنة 1916 مع بعض التحويرات وخاتمة هامّة، وتُرجم إلى الفرنسيّة عن هذه النشرة.

13- 1920/21: Einleitung in die Phänomenologie der Religion [درس], in: GA 60 (1995) 1-156.

14- 1921a: Augustinus und der Neuplatinismus [درس], in: GA 60 (1995) 157-299.

15- 1921b: « Brief an Karl Löwith 19. August 1921 », in: Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg Band 2. Im Gespräch der Zeit. Herausgegeben von Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990) S. 27-32.(47)

16- 1921/22: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung [درس], in: GA 61(1985).

17- 1922a: « Lettre à Karl Jaspers du 27 juin 1922 », in: Martin Heidegger, Correspondance avec Karl Jaspers 1920-1963. Traduit de l'allemand par Claude-Nicolas Grimbert (Paris: Gallimard, 1996)21-25.

18- 1922b: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). - Interprétations phénoménologiques d'Aristote. Texte original et traduction française par J.-F. Courtine (Trans-Euro-Repress Mauvezin, 1992). - « Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle: Indication of the Hermeneutical Situation by Martin Heidegger », translated by Michael Baur, in: Man and World 25 (1992) 355-393.

19- 1923: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität) [درس], in: GA 63 (1988)

20-1923/24: Einführung in die die phänomenologische Forschung [درس], in: GA 17 (1994).

21- 1924: Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft [محاضرة] (Max Niemeyer Verlag.Tübingen. 1989). - Martin Heidegger, « Le concept de temps.1924 ». Traduit par Michel Haar, in: Cahier de L'Herne. Martin Heidegger (Editions de L'Herne, Paris 1983a, Le Livre de poche, 1983b) 33-54.

22- 1924/25: Platon: Sophistes [درس], in: GA 19 (1992)

23- 1925a: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs [درس], in: GA 20 (1979a, 1988b).

24- 1925b: « Lettre à Karl Jaspers du 10. 12. 1925», in: Martin Heidegger,

(47) عثرنا على ترجمة جزئية لهذه الرسالة ضمن شاهد مطوّل أثبته غرايش في كتابه القيّم **الانطولوجيا و الزمانية** (Greisch 1994: 35-36). و نحن نحيل عليه مع نص هيدغر في موضعه.

Correspondance avec Karl Jaspers 1920-1963. Traduit de l'allemand par Claude-Nicolas Grimbert (Paris: Gallimard, 1996) 49-50.

25- 1925c: « Lettre à Karl Jaspers du 16 déc. 1925 », in: Martin Heidegger, Correspondance avec Karl Jaspers 1920-1963. Traduit de l'allemand par Claude-Nicolas Grimbert (Paris: Gallimard, 1996) 51-52.

26- 1925/26: Logik. Die Frage nach der Wahrheit [درس], in: GA 21 (1976).

27- 1926a: Sein und Zeit [48] (Niemeyer, Tübingen 1993 q). – Être et Temps. Traduit en français [49] par Emmanuel Martineau (Édition Authentica, 1985) et François

---

(48) نحن ننبّه إلى أنّ المجلد رقم 2 من **الطبعة الكاملة** قد استأنف نشرة ماكس نيميار (الطبعة 15) كما هي. و قد فضّلنا أن نتبع في الإحالة على نص **الوجود و الزمان** طريقة وجدنا أنّ جلّ الشرّاح قد أخذوا في إرسائها بين أهل الصناعة، ألا وهي الاقتصار على ذكر صفحات النشرة الألمانية التي صارت كالمرجع الوحيد لغيرها في كل لغة، لاسيما وأنّ الترجمتين الفرنسية والانغليزية التين اعتمدنا عليهما في قراءة النص الأصلي قد تواطأتا على ذكر ترقيم تلك النشرة في الطرة من صفحاتهما (مثلا: Dubois 2000: 62،هامش2).

(49) أثارت ترجمة كتاب **الوجود و الزمان** إلى الفرنسية جملة من المشاكل: فهي قد بدأت سنة 1937 في شكل فصول منتزعة (حيث نقل هنري كوربان الفقرات 46-53 و 72-76 من الكتاب ضمن مجموع جعله تحت عنوان **ما هي الميتافيزيقا ؟**) ثم ظهرت سنة 1964 في صيغة جزئية (حيث اقتصر المترجمان رودولف بواهم (Rudolf Boehm) و ألفونس دي فالنس (Alphonse de Waelhens) على نقل المقدمة و القسم الأول فقط من الكتاب، أي "التحليل الأساسي التمهيدي للدازين" (§§ 1-44)، وبقيت أعمال زميليهما جان لوكسروا (Jean Lauxerois) و كلود روالس (Claude Roëls) مسودة). لكنّ إعداد ترجمة كاملة و وفية للنص الألماني سنة 1985 لم ينه متاعب التلقي الفرنسي لكتاب **الوجود و الزمان** إذ أنّ صاحب الترجمة، إيمانويل مارتينو (Emmanuel Martineau) لم يكن يملك التفويض القانوني للقيام بذلك، و هو ما كانت دار غاليمار، شركة النشر التي اشترت حقوق نشر **الطبعة الكاملة** في فرنسا، قد أعطته لأحد تلاميذ جان بوفري (Jean Beaufret)، مهندس التلقي الفرنسي لهيدغر منذ رسالة **في الإنسانية** سنة 1946، هو فرنسوا فيزان (François Vesin)، ممّا حكم على ترجمة ماتينو بأن تبقى "ممنوعة من البيع". و هكذا فإنّ فيزان هو الذي تمتّع بحقّ توفير ترجمة فرنسية كاملة لكتاب **الوجود و الزمان**، حيث صدرت سنة 1986 عن دار غاليمار، مهداةً كما هو منتظر لمن يدين له بذلك الحق، أي جان بوفري، و بوصفها "الترجمة الرسمية" حسب عبارة جان غرايش. لكن كسب الحق القانوني لا يعني ضرورة التوفر على الأحقية العلمية للقيام بذلك، حيث بات من عادة بعض شرّاح هيدغر و مترجميه الفرنسيين الحاليين أن يحيلوا على ترجمة مارتينو رأسا، و ذلك مع الإشارة صراحة إلى أنّ ترجمة مارتينو تبزّ

Vezin (Paris: Gallimard, 1986). Being and Time. Translated by John Macquarrie & Edward Robinson (New York: Harper & Row Publishers, 1962).

28- 1926b: Die Grundbegriffe der antiken Philosophie [درس], in: GA 22 (1993).

29- 1927a: « Lettre à Karl Jaspers du 18. IV. 1927 », in: Martin Heidegger, Correspondance avec Karl Jaspers 1920-1963. Traduit de l'allemand par Claude-Nicolas Grimbert (Paris: Gallimard, 1996) 67.

30- 1927b: « Théologie et Philosophie », en appendice in: Ernst Cassirer. Martin Heidegger, Débats sur le Kantisme et la Philosophie (Davos, mars 1929) (Editions Beauchesne, Paris, 1972) 101-121.

31- 1927c: Die Grundprobleme der Phänomenologie [درس], in: GA 24 (1975a, 1989b).- Martin Heidegger, Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie. Traduit par Jean-François Courtine (Gallimard, Paris, 1985).

32- 1927d: « Seconde version de l'article '' Phénoménologie'' », in: Cahier de L'Herne. Martin Heidegger (1983b). 55-64.

33- 1927e: « Lettre à Husserl du 22 oct. 27 », in: Cahier de L'Herne. Martin Heidegger (1983b) 66-69.

34- 1927/28: Phänomenologische Interpretation vo Kants Kritik der reinen Vernunft, [درس] in: GA 25 (1977a, 1987b). - Martin Heidegger, Interprétation phénoménologique de la '' Critique de la raison pure'' de Kant. Traduit par Emmanuel Martineau (Gallimard, Paris, 1982).

35- 1928a: « Recension de Ernst Cassirer: '' Das mythische Denken''. Traduction de J.M. Fataud, in: Ernst Cassirer. Martin Heidegger, Débats sur le Kantisme et la Philosophie. (1972) 85-100.

36- 1928b: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz [درس], in: GA 26 (1978a, 1990b).

37- 1928c: Partie d'une Lettre du 30 mai 1928 à Matthäus Lang, in: Hugo Ott, Martin Heidegger. Eléments pour une biographie. Traduit par Jean-Michel Beloeil (Paris: Payot, 1990)pp. 57-58.

38- 1929a: Der Deutsche Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die philosophische Probleme der Gegenwart [درس], in: GA 28 (1997).

39- 1929b: Kant et le probleme de la métaphysique. Introduction et traduction

---

على ترجمة فيزان بحيث أنّ هذه الأخيرة لا يُعوّل عليها في فهم النص الألماني (مثلا: Dubois 2000:
62، هامش2، 343).

de l'allemand par Alphonse de waelhens et Walter Biemel (Gallimard, Paris, 1953a, Coll. Tel 1981).

40- 1929c: « Lettre à Karl Jaspers du 25. VI.1929 », in: Martin Heidegger, Correspondance avec Karl Jaspers 1920-1963. Traduit de l'allemand par Claude-Nicolas Grimbert (Paris: Gallimard, 1996) 110-111.

41- 1929 d: « Qu'est-ce que la métaphysique ? », in: Questios I et II (Gallimard, 1968a, Coll. Tel, Paris, 1990b) 47-72.

42- 1929e: Vom Wesen des Grundes (Vittorio Klostermann, Frankfurt 1973f). « Ce qui fait l'être essentiel d'un fondement ou ''raison'' », in: Questions I et II (1990b) pp. 85-158.

43- 1929/30: Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde. Finitude. Solitude. Traduction de (Gallimard, Paris, 1992).

44- 1930: De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie. Traduit de l'allemand par Emmanuel Martineau (Gallimard, Paris, 1987).

45- 1930/31: Hegels Phänomenologie des Geistes [درس], in: GA 32 (1980a, 1988b). La '' Phénoménologie de l'esprit'' de Hegel. Traduit de l'allemand par Emmanuel Martineau (Gallimard, Paris, 1984).

46- 1930/1943: Vom Wesen der Wahrheit (Vittorio Klostermann, Frankfurt, sechste Auflage 1976)[50]. « De l'essence de la vérité ». Traduit par A. de Waelhens et W. Biemel, in: Questions I et II (1990b) 159-194.

47- 1931: Aristoteles: Metaphysik IX [درس], in: GA 33 (1981a, 1990b). Traduit

48- 1931/32: Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet [درس], in GA 34 (1988).

(50) علينا أن نسرد الظروف التي حقت بهذا النص، كما أوضحها هيدغر، و نلك لخطورته في تخريج مسألة "المنعرج". فهو نص محاضرة ألقيت في خريف و شتاء 1930 و صيف 1932، لكنّ الطبعة الأولى له لم تظهر إلا سنة 1943، وقد جاءت تضمّ "نصّا منقحا عديد المرات" (mehrfach überprüften Text)، كما يقول هيدغر في إشارة مرجعية لاحقة أثبتها، كما يبدو، في طبعة 1954. أمّا فيما يخص مسألة المنعرج فإنّ هيدغر، إبّان الطبعة الثانية للنص سنة 1949، قد أضاف إلى "الملاحظة" (Anmerkung) التي يختم بها نص المقالة، مقطعا من فقرتين نبّه على أنّه غائب في الصيغ الأولى للنص (1930/1943/1949: 28،4-29) ؛ هذا المقطع أسقطه المترجمان الفرنسيان، لكنه على غاية من الأهمية لفهم دور هذا النص في ترتيب مسيرة هيدغر الثاني. و نحن نعثر على ترجمة فرنسية له لدى غروندان (Grondin 1987: 31) الذي ندين له بالإبصار بأهمّيّة تلك الإضافة و علاقتها بمسألة المنعرج و بدرس 1937/1938.

49- 1933: Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. L'Auto-affirmation de l'université allemande. Texte original et traduction par G. Granel (éd. T. E. R. 1982).

50- 1934: Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache [درس], in: GA 38 (1998).

51- 1934/35: Hölderlins Hymnen " Germanien" und " Der Rhein" [درس], in: GA 39 (1980a, 1989b). - Les Hymnes de Hölderlin: La Germanie et le Rhin. Traduit de l'allemand par François Fedier et Julien Hervier (Gallimard, Paris, 1988).

52- 1935: Introduction à la métaphysique. Traduit de l'allemand par Gilbert Kahn (Gallimard, Paris, 1967a, Coll. Tel 1994b).

53- 1935b: « Lettre du 17 juillet 1935 à Henri Corbin », in: Henri Corbin. Cahier de L'Herne (Paris: Edition de L'Herne, 1981): 318-319.

54- 1935/36: Qu'est-ce qu'une chose ? Traduit de l'allemand par Jean Reboul et Jacques Taminiaux (Gallimard, Paris, 1971).

55- 1935/36 b: « Der Ursprung des Kuntswerks », in - Holzwege (Vittorio Klostermann, Frankfurt 1950a, 1963d) 7-68. - « L'origine de l'oeuvre d'art ». Traduit de l'allemand par Wolfgang Brokmeier, in: Chemins qui ne mènent nulle part (Gallimard, Paris, 1962a, Coll. Tel 1992b) 13-89.

56- 1936a: « Hölderlin et l'essence de la poésie ». Traduit par H. Corbin, in: Approche de Hölderlin (Gallimard, Paris, 1962a, 1973b).

57- 1936b: Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine. Traduit de l'allemand par Jean-François Courtine (Gallimard, Paris, 1977).

58- 1936c: « Lettre du 14 novembre 1936 à Henri Corbin », in: Henri Corbin. Cahier de L'Herne (Paris: Edition de L'Herne, 1981): 319.

59- 1936d: « Lettre du 11 juillet 1936 à Henri Corbin », in: Henri Corbin. Cahier de L'Herne (Paris: Edition de L'Herne, 1981): 319-320.

60- 1936/37: Der Wille zur Macht als Kunst [درس], in:- Nietzsche. Erster Band (Verlag Günther Neske, Pfullingen 1961) 11-254. « La Volonté de puissance en tant qu'art ». Traduit de l'allemand par Pierre Klossowski, in: Nietzsche I (Gallimard, Paris, 1971) 11-199.

61- 1936/38: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), in: GA 65 (1989a, 1994b).

62- 1936/46: « Dépassement de la métaphysique », in: Essais et Conférences. Traduit de l'allemand par André Préau et préfacé par Jean Beaufret (Gallimard, Paris, 1958) 80-115.

63- 1937a: « Chemins d'explication. 1937 », in: Cahier de L'Herne. Martin Heidegger, op. cit. 71-77.

64- 1937b: Nietzsches metaphysische Grunglegung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen [درس], in: - Nietzsche. Erster Band, (1961) 255-472. Traduction française: « L'Eternel Retour du Même », in: Nietzsche I, (1971) 201-366.

65- 1937c: « Lettre du 15 mars 1937 à Henri Corbin », in: Henri Corbin. Cahier de L'Herne (Paris: Edition de L'Herne, 1981): 320.

66- 1937/38: Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte '' Probleme'' der ''Logik'' [درس], in: GA 45 (1984a, 1992b).

67- 1938: « Die Zeit des Weltbilds », in: Holzwege (1950a) 69-104. Traduction française: « L'époque des ''conceptions du monde'' », in: Chemins.. (1992b) 99-146.

68- 1938/1939: Besinnung, in: GA 66 (1997).

69- 1938/1939b: « Die Überwindung der Metaphysik », in: GA 67 (1999): 1-174.

70- 1938/1941: Die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität, in: GA 68 (1993) 1-61.

71- 1939a: « Ce qu'est et comment se détermine la Φυσις ». Traduit par F. Fedier, in: Questions I et II (1990b) 471-582.

72- 1939b: « Die ewige Wiederkunft des Gleichen und der Wille zur Macht » [درس لم يُنجز], in: Nietzsche. Erster Band (1961) 7-29. Traduction française: « L'Eternel Retour du Même et la volonté de puissance », in: Nietzsche II (1971) 7-27.

73- 1939c: « Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis » [درس], in: - Nietzsche. Erster Band (1961) 473-658. Traduction française: « La volonté de puissance en tant que connaissance », in: Nietzsche I (1971) 367-510.

74- 1939/40: « Comme au jour de fête ». Traduit par M. Deguy et F. Fédier, in: Approche de Hölderlin (1973b).

75- 1940a: Nietzsche. Der europäische Nihilismus [درس], in: Nietzsche. Zweiter Band (1961) 31-256. Traduction française: Nietzsche II (1971) 29-203.

77- 1940b: « Nietzsches Metaphysik »(51) [درس لم يُنجز], in GA 50 (1990) 1-87.

(51) كان هيدغر قد أعدّ هذا الدرس لإلقائه في شتاء 1941-1942 لكنه استعاض عنه بدرس عن هلدرلين، ثمّ نشره في "صيغة منقحة" (überarbeitete Fassung) ضمن المجلد الثاني من كتاب نيتشه وتُرجم إلى الفرنسيّة عن هذه النشرة.

– Aussi: Nietzsche. zweiter Band (1961) 257-333. Traduction française: « La métaphysique de Nietzsche », in: Nietzsche II (1971) 205-266.

78- 1930/31-1940: « Platons Lehre von der Wahrheit », in: Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den ''Humanimus'' (Verlag A. Francke AG., Bern, 1947)5-52. - « La doctrine de Platon sur la vérité ». Traduit par André Préau, in: Questions I et II (1990b) 423-469.

79- 1941a: « Die Metaphysik als Geschichte des Seins », in: Nietzsche. Zweiter Band (1961) 399-454. Traduction française: « La métaphysique en tant qu'histoire de l'être », in: Nietzsche II (1971) 319-363.

80- 1941b: « Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik », in: Nietzsche. Zweiter Band (1961) 458-480. Traduction française: « Projets pour l'histoire de l'Être », in: Nietzsche II (1971) 367-387.

81- 1941c: « Die Erinnerung in die Metaphysik », in: Nietzsche. Zweiter Band (1961) 481-490. Traduction française: « La remémoration dans la métaphysique », in: Nietzsche II (1971) 389-399.

82- 1941d: Grundbegriffe [درس], in: GA 51 (1981a, 1991b).

83- 1941e: « Extraits des manuscrits préparatoires au séminaire consacré à Schelling durant le semestre d'été 1941 », in: Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine (1977) 283-325.

84- 1941/42: Hölderlins Hymne '' Andenken'' [درس], in: GA 52 (1982a, 1992).

85- 1941/43: « Extraits des notes de séminaire (1941-1943) », in: Schelling..(1977), op. cit. 326-334.

86- 1942 a: Erläuterung der ''Einleitung'' zu Hegels ''Phänomenologie des Geistes'' (1942), in: GA 68 (1993) 63-146.

87- 1942b: Hölderlins Hymne ''Der Ister'' [درس], in GA 53 (1984a, 1993b).

88- 1942/43b: Parmenides [درس], in: GA 54 (1982a, 1992b).

89- 1943a: - « Posface à '' Qu'est-ce que la Métaphysique ?'' ». Traduit par Roger Munier, in: Questions I et II (1990b) 73-84.

90- 1943b: Nietzsches Wort ''Gott ist tot'' », in: Holzwege (1950) 193-247. - « Le mot de Nietzsche ''Dieu est mort'' ». Traduit par Wolfgang Brockner, in: Chemins.. (1992b) 253-322.

91- 1943c: « Souvenir ». Traduit par J. Launay, in: Approche de Hölderlin (1973b)

92- 1943d: - « Retour ». Traduit par M. Deguy, in: Approche de Hölderlin (1973b)

93- 1943e: « Heraklit. Der Anfang des abendländischen Denkens » [درس], in / GA 55 (1979a, 1987b, 1994c) 1-181.

94- 1943f: « Alèthéia (Héraklite, fragment 16) », in: Essais et Conférences (1958) 311-341.

95- 1944a: « Logik. Heraklits Lehre vom Logos », in: GA 55 (1979a, 1987b, 1994c) 183-402.

96- 1944b: « Logos », in: Essais et Conférences (1958)249-278.

97- 1944/45a: « Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten »(52) [درس منخرم], in: GA 50 (1990) 89-160.

98- 1944/45b: Feldweg-Gespräche (1944/45), in: GA 77 (1995).

99- 1944/46: « Die geschichtliche Bestimmung des Nihilismus », in: Nietzsche. Zweiter Band (1961) 335-398.- « La détermination ontologico-historiale du nihilisme », in: Nietzsche II (1971) 267-318.

100- 1945a: « Lettre du 4 novembre 1945. Au Rectorat académique de l'Université Albert-Ludwig ». Traduit de l'allemand par J. -M. Vaysse, in: Cahier de L'Herne. Heidegger (1983b) 393-400.

101 - 1945b: - « Brief an Beaufret vom 23. November 1945 », in: Lettre sur l'humanisme. Texte original et traduction par Roger Munier (Aubier-Montaigne, Paris, 1964a, 1983c) 180-185.

102- 1946a: Brief über den '' Humanismus'' - Lettre sur l'humanisme. Texte allemand traduit et présenté par Roger Munier. Collection Philosophie de l'Esprit Bilingue (Paris: Aubier, 1983)

103- 1946b: « Wozu Dichter ? », in: Holzwege (1950)248-295. - « Pourquoi des Poètes ? », in: Chemins..(1992b) 322-385.

104- 1946c: « Der Spruch des Anaximander », in: - Holzwege (1950) 296-343. - « La parole d'Anaximandre », in: Chemins..(1992b) 387-449.

105- 1946/1948: « Das Wesen des Nihilismus », in: GA 67 (1999): 175-267.

106- 1947: L'expérience de la pensée (Aus der Erfahrung des Denkens). Traduit par A. Préau, in: Questions III et IV (Paris: Gallimard, Collection Tel, 1966a, 1990) 17-39.

(52) يذكر المحقق أنّ هذا الدرس قد "انخرم تبعا لتدخّل الحزب في أواسط نوفمبر 1944 عند ساعته الثانية. وهو في في نفس الوقت الدرس الأكاديميّ الأخير للمؤلف بوصفه مدرّسا رسميّا ذا كرسيّ." (ط.ك. مج 50، ص 89).

107- 1949a: « Introduction. Le retour au fondement de la métaphysique ». Traduit par Roger Munier, in: Questions I et II (1990b) 23-45.

108- 1949b: « Das Ding »(53), in: Einblick in das was ist. Bremer Vorträge 1949, GA 79 (1994) 5-23.

109- 1949/50: « La chose », in: Essais et Conférences (1958) 194-218.

110- 1949c: « Das Ges-tell »(54), in: GA 79 (1994) 24-45.

111- 1949/53: « La question de la technique », in: Essais et Conférences (1958)9-48.

112- 1949d: « Die Gefahr », in: GA 79 (1994) 46-67.

113- 1949e: « Le tournant ». Traduit par Jean Lauxerois et Claude Roëls, in: Questions IV (Gallimard, Paris, 1976) 142-157.

114- 1950a: « Lettre à Karl Jaspers du 8 avril 1950 », in: Martin Heidegger, Correspondance avec Karl Jaspers 1920-1963. Traduit de l'allemand par Claude-Nicolas Grimbert (Paris: Gallimard, 1996)

115- 1950b: « La parole ». Traduit de l'allemand par François Fédier, in: Acheminement vers la parole (Gallimard, Paris, 1976) 11-37.

116- 1950c: « Hegels Begriff der Erfahrung », in: Holzwege (1950) 105-192.- « Hegel et son concept de l'expérience ». Traduit de l'allemand par Wolfgang Brockmeier, in: Chemins..(1992b) 147-252.

117- 1951a: « Bâtir habiter penser », in: Essais et Conférences (1958) 170-193.

118- 1951b: «...L'homme habite en poète... », in: Essais et Conférences (1958)224-245.

119- 1951c: « Sur un vers de Mörike. Correspondance entre Martin Heidegger et Emil Staiger 1951 ». Traduit de l'allemand par Jean-Marie Vaysse et Luc Wagner, in: Cahier de L'Herne. Martin Heidegger (1983b) 79-95.

120- 1951d, « Logos (Héraclite, fragment 50)», in: Essais et Conférences (1958)249-278.

121- 1951/52: Qu'appelle-t-on penser ? (P.U.F., Paris 1959a, 1988e).

---

(53) استأنف هيدغر هذا النص سنة 1950 في صيغة مزيدة نشرها سنة 1954 ضمن مجموع محاولات ومحاضرات.

(54) وقع استئناف هذا النص سنة 1953 في صيغة مزيدة ونشر ضمن مجموع محاولات ومحاضرات.

122- 1952: « Moira (Parménide, VIII, 34-41)», in: Essais et Conférences (1958)279-310.

123- 1952b: « Que veut dire "penser" ? », in:: Essais et Conférences (1958) 151-169/

124- 1953a: « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ? », in: Essais et Conférences (1958)116-145.

125- 1953b: « Science et méditation », in: Essais et Conférences (1958)49- 79.

126- 1953c: « La question de la technique », in: Essais et Conférences (1958)9-48.

127- 1953d: « La parole dans l'élément du poème. Situation du Dict de Georg Trakl ». Traduit par Jean Beaufret et Wolfgang Brockmeier, in: Acheminement vers la parole (1976) 39-83.

128- 1953e: « Dialogue avec Heidegger. Compte rendu dœune session de lœAcadémie évangilique, début décembre 1953, à Hofgeismar. ». Traduit par J. Greisch, in: Heidegger et la question de Dieu (Paris: Grasset, 1980): 334-336.

129- 1953/54: « D'un entretien de la parole ». Traduit par F. Fédier, in: Acheminement vers la parole (1976) 85-140.

130- 1955a: « Zur Seinsfrage » (Vittorio Klostermann, Frankfurt A. M. 1956a, 1977d). - « Contribution à la question de l'être ». Traduit de l'allemand par Gérard Granel, in: Questions I et II (1990b) 195-252.

131- 1955b: « Qu'est-ce que la philosophie ? ». Traduit par Kostas Axelos et Jean Beaufret, in: Questions I et II (1990b) 313-346.

132- 1955c: « Sérénité ». Traduit par A. Préau, in: Questions III (Gallimard, Paris 1966).(55)

133- 1955/56: Le principe de raison. Traduit de l'allemand par A. Préau (Gallimard, Paris 1962).(56)

(55) الطبعة الألمانية هي:

- « Gelassenheit » [Rede vom 30.10.1955], in: *Gelassenheit* (Neske, Pfullingen 1957) 9-28.

(56) الطبعة الألمانية هي:

- *Der Satz vom Grund* [درس] (Neske, Pfullingen 1957).

134- 1956: « Zusatz », in: Der ursprung des Kuntswerks (Philipp Reclam Jun. Stuttgart, 1960)87-92. - « Supplément », in: Chemins.. (1992b)93-98.

135- 1956/57: « Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik », in: Identität und Differenz (Verlag Günther Neske Pfullingen 1957a, 1978f) 31-67. - « La constitution onto-théo-logique de la métaphysique », in: Identité et Différence. Traduit par André Préau, in: Questions I et II(1990b) 277-308.

136- 1957 a: « Der Satz der Identität »(57), in: Identität und Differenz (1957) 9-30. - « Le principe d'identité », in: Identité et Différence. Traduit par André Préau, in: Questions I et II(1990b) 257-276.

137- 1957b: « Der Satz der Identität », in: Bremer und Freiburger Vorträge. GA 79 (1994) 115-129.

138- 1957c: « Vorwort », in: Identität und Differenz (1957)7-8. - « Avant-propos » à: Identité et Différence, in: Questions I et II (1990b) 255-256.

139- 1957d: « Principes de la pensée ». Traduit par F. Fédier, in: Cahier de L'Herne. Martin Heidegger (1983b) 97-112.

140- 1957e: « Hebel, l'ami de la maison ». Traduit par J. Hervier, in: Questions III (1966).

141- 1957/58: « Le déploiement de la parole ». Traduit par F. Fédier, in: Acheminement vers la parole (1976) 141-202.

142- 1958a: « Le mot ». Traduit par F. Fédier, in: Acheminement vers la parole (1976) 203-223.(58)

143- - 1958b: « Hegel und die Griechen », in: Wegmarken.GA 9 (1976)427-444 - « Hegel et les Grecs ». Traduit par J. Beaufret et D. Janicaud, in: Questions I et II (1990b) 347-374.

144- 1959a: « Le chemin vers la parole ». Traduit par F. Fédier, in: Acheminement vers la parole (1976) 225-257.

145- 1959b: « Terre et ciel de Hölderlin ». Traduit par F. Fédier, in: Approche de Hölderlin (1973b).

(57) ننبّه إلى أنّ **الطبعة الكاملة** قد أصبحت تتوفر الآن في المجلد 79، وذلك ضمن "محاضرات فرايبورغ 1957"، النسخة الأولى من هذه المقالة وهي ما تزال في صيغة المحاضرة.

(58) **الطبعة الألمانية هي:**

- « Das Wort », in: *Unterwegs zur Sprache* (1959) 217-238.

146- 1959c: « Esquisses tirées de l'atelier ». Traduit par Michel Haar, in: Cahier de L'Herne. Martin Heidegger (1983b) 361-364.

147- 1960: « Supplément », à « L'origine de lœoeuvre dœart », in: Chemins, op. cit. pp.93-98.

148- 1961: « La thèse de Kant sur l'Être ». Traduit par Lucien Brauen et Michel Haar, in: Questions I et II (1990b) 375-422.

149- 1961b: « Vorwort »: Nietzsche. Erster Band op.cit. 9-10. – « Préface »: Nietzsche I. Op.cit. 9-10.

150- 1962a: « Zeit und Sein ». Texte original et traduction française par François Fédier, in: L'endurance de la pensée (Plon, Paris, 1968) 12-69.

151- 1962aa: « Temps et Être ». Traduit par François Fédier, in: Questions IV (Paris: Gallimard, 1976): 12-48.(59)

152- 1962b: « Vorwort ». German Text and englisch translation, in: William J. Richardson, Heidegger. Through Phenomenology to Thought (Martinus Nijhoff, The Hague, 1ère éd. 1963, 2ème 1967b) viii-xxiii.- « Lettre à Richardson ». Traduction française par Jean Lauxerois et Claude Roëls, in: Questions IV (1976) 176-191.

153- 1962c: Langue de tradition et langue thechnique. Traduction et postface par Michel Haar (Bruxelles: Editions Lebeer Hossmann, 1990).

154- 1963, « Mon chemin de pensée et la phénoménologie ». Traduit par Jean Lauxerois et Claude Roëls, in: Questions IV (1976) pp.160-175.

155- 1964a: « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée ». Traduit par Jean Beaufret et François Fédier, in: Questions IV (1976) 107- 139.

156- 1964b: « Quelques indications sur des points de vue principaux du colloque théologique consacré au "Problème d'une pensée et d'un langage non-ob-jectivants dans la théologie d'aujourd'hui" » ; in: Ernst Cassirer, Martin Heidegger, Débat sur le Kantisme et la Philosophie, op. cit. pp. 121-131.

157- 1966a: « Martin Heidegger interrogé par Der Spiegel ». Traduction et notes de Jean Launay, in: Ecrits politiques 1933-1966, par Martin Heidegger (Paris: Gallimard, 1995): 239- 272.

158- 1966b: ''Séminaire du Thor 1966 ''. Rédacteur Jean Beaufret, in: Questions IV (1976) 197-212.

---

(59) نحن نحيل على هذه النشرة لأنها تضمّنت مقطعا لم تتضمّنه النشرة الأولى سنة 1968 المشار إليها. المقطع المقصود هو: 1962أأ: 46.

159- 1967a: « La provenance de l'art et la destination de la pensée ». Traduit par Jean-Louis Chrétien et Michele Reifenrath, in: Cahier de L'Herne. Heidegger (1983b) 365-380.

160- 1967b: « En mémoire de l∝ami qu∝était Hans Jantzen (20 février 1967) ». Traduction de François Vezin, in: Cahiers Philosophiques 66 (mars 1996): 111-113.

161- 1968: « Séminaire du Thor 1968 », in: Questions IV (1976) 213-258.

162- 1969a: « Séminaire du Thor 1969 », in: Questions IV (1976) 259-306.

163- 1969b: « L'art et l'espace ». Traduit par F. Fédier et J. Beaufret, in: Questions IV (1976) 98-106.

164- 1969c: « Entretien du Professeur Richard Wisser avec Martin Heidegger », in: Cahier de L'Herne. Heidegger (1983b) 381-389.

165- 1972: ''Vorwort'' zu: Frühe Schriften, in: GA 1 (11978)55-57.

166- 1973: «Séminaire de Zähringen», in: Questions IV (1976) 307-339.

II - المراجع:

1 - باللسان الأجنبي

1. ALEKSIC, Branko (1999), « Epilogue au rapprochement de Lukacs et Heiddeger par Goldmann », in: Archives de Philosophie 62 (1999): 735-745.
2. ALER, Jan. (1972), « Heidegger's conception of language in Being and Time », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Edited by Christopher Macann. Volume III: Language (London: Routledge, 1992) 14-38.
3. APEL, Karl Otto (1988), « Esquisse dœune théorie philosophique des types de rationalité. Le défi dœune critique totale de la raison », in: Le Débat, n° 49 (mars-avril 1988): 141-163.
4. --------- (1967), « Wittgenstein and Heidegger: language games and life forms ». Translated from the German by Christopher Macann, in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments.Volume III: Language, op. cit. pp.341-374.
5. --------- (1990), « Constitution du sens et justification de la validité. Heidegger a-t-il dépassé la philosophie transcendantale par sa conception de l'Histoire de l'Être'' ? ». Traduit de l'allemand par Denis Dumas, in: Les Etudes philosophiques 3 (1990): 373-396.
6. AUBENQUE, Pierre (1990), « Le débat de 1929 entre Cassirer et Heidegger », in: Ernst Cassirer. De Marbourg à New York. L'itinéraire philosophique (Paris: Les Editions du Serf, 1990): 81-93.
7. BARACH, Jeffrey Andrew (1995), Heidegger et son siècle. Temps de lœÊtre, temps de lœhistoire (Paris: P.U.F.).
8. BAST, Rainer A. / DELFOSSE, Heinrich P. (1979), Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers ' Sein und Zeit'. Band 1 Stellenindizes, Philologisch-kritischer Apparat (Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag).
9. BEAUFRET, Jean (1973), Dialogue avec Heidegger. T.2, Philosophie moderne (Paris, Les Editions de Minuit).
10. --------- (1980), « Heidegger et la théologie », in: Heidegger et la question de Dieu. Recueil préparé sous la direction de Richard Kearney et Joseph Stephen O'Leary (Paris: Bernard Grasset, 1980):19-36.
11. --------- (1981), « En chemin avec Heidegger », in: Heidegger. Cahier de L'Herne (Paris: Éditions de l'Herne, Livre de poche, 1983): 205-231.

12. BEIERWALTES, W. (1976), « Intelligibel, das Intelligible, Intelligibilität », in: Historisches Wöterbuch der Philosophie Band 4: I-K (Basel/Stuttgart: Schwabe & Co., 1976): 463-465.
13. BEN AHMED, Youssef (1989), La pensée de la différence selon Heidegger. Thèse de troisième cycle (Tunis).
14. BERNASCONI, Robert (1978), « The transformation of language at another beginning », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments.Volume III: Language, op. cit.pp.168-189.
15. --------- (1999), «"We Philosophers": Barbaros mēdeis eisitō », in: Endings. Questions of Memory in Hegel and Heidegger. Edited by Rebecca Comay and John McCumber (Evanston: Northwestern University Press, 1999): 77-96.
16. BERNET, Rudolf (1987), « Origine du temps et temps originaire chez Husserl et Heidegger », in: Revue philosophique de Louvain, Novembre (1987): 499-521.
17. --------- (1988), « Transcendance et intentionnalité: Heidegger et Husserl sur les prolégomènes d∝une ontologie phénoménologique », in: Heidegger et l∝idée de la phénoménologie, par F. Volpi, J.-F. Mattéi, Th. Sheehan et autres (Netherlands: Kluver Academic Publishers, 1988):195-215.
18. BESNIER, Jean-Michel (1993), Histoire de la philosophie moderne et contemporaine. Figures et oeuvres (Paris: Grasset).
19. BIANCO, Franco (1989), « Heidegger und die Fragestellung der heutigen Hermeneutik », in: Zur philosophischen Aktualität Heideggers, II. Im Gespräch der Zeit (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990): 198-209.
20. BIEMEL, Walter (1972), « Poetry and language in Heidegger », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments.Volume III: Language, op. cit. pp. 223-246.
21. --------- (1987/1988), « Zu Heideggers Deutung der Ister-Hymne. Vorlesung S.S. 1942, GA53 », in: Heidegger Studies Vol. 3 / 4 (1987/1988): 41-60.
22. --------- (1992), « Heidegger im Gespräch mit Hegel: Zur Negativität bei Hegel », in: Man and World. An International Philosophical Review, vol. 25, Nos. 3-4 (1992): 271-280.
23. BIRAULT, Henri (1978), Heidegger et l'expérience de la pensée (Paris: Gallimard).
24. BOER, Karin de, (2000), Thinking in the Light of Time. Heidegger's Encounter with Hegel (Albany: State University of New York).

25. BOLLNOW, O.F. – RITTER, J (1972), « Colloque Cassirer – Heidegger. Davos, printemps 1929 ». Traduit de l'allemand par P. Aubenque, in: in: Ernst Cassirer. Martin Heidegger, Débats sur le Kantisme, op. cit. pp.28-51.
26. BOURGEOIS, Bernard (1991), Eternité et historicité de l'esprit selon Hegel (Paris: Vrin).
27. BOUTON, Christophe (1998), « Eternité et présent selon Hegel », in: Revue philosophique, n° 1 (1998): 49-70.
28. --------- (1999), « "Que m'est-il permis d≈espérer ?": le problème de la finitude du temps chez Kant et Heidegger », in: Archives de Philosophie 62 (1999): 47-69.
29. --------- (2000), Temps et Esprit dans la philosophie de Hegel. De Francfort à Iéna (Paris: Vrin).
30. BOUTOT, Alain (1987), Heidegger et Platon. Le problème du nihilisme (Paris: Presses Universitaires de France).
31. BRAUER, Oscar Daniel (1982), Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte (Stuttgart: frommann-hozboog).
32. BRISART, Robert (1988), « Remarques sur la conception de la réduction phénoménologique chez Heidegger », in: Figures de la Finitude. Editées par G. Florival (Paris: Vrin / Louvain-la-neuve:Librairie Peeters, 1988): 33-52.
33. BRITO, Emilio (1993), « Deux théories de l≈esprit: Hegel et Schleiermacher », in: Revue philosophique de Louvain, n° 89, Fev. (1993): 31-65.
34. --------- (1997), « Le sacré dans le cours de Heidegger sur ‘' L'Ister'' de Hölderlin », in: Revue Philosophique de Louvain, tome 95 n° 3 (1997): 395-436.
35. BROCKARD, Hans (1970), « Heideggers Hegel-Interpretation », in: SUBJEKT. Versuch zur Ontologie bei Hegel (München und Salzburg: Verlag Anton Pustet).
36. BRÖCKER, Walter (1965), « Hegel zwischen Kant und Heidegger », in: Auseinandersetzungen mit Hegel (Frankfurt A. M.: Vittorio Klostermann, 1965): 7-32.
37. BROGOWSKI, Leszek (1997), Dilthey. Conscience et histoire (Paris: PUF, Coll. Philosophies).
38. BRONK, Andrzej (1989), « Der hermeneutische Objektivismusbegriff », in: Zur philosophischen Aktualität Heideggers, II. Im Gespräch der Zeit (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990): 210-219.

39. BRUZINA, Ronald Charles (1989), « Gegensätzlicher Einfluβ - Integrierter Einfluβ: Die Stellung Heideggers in der Entwicklung der Phänomenologie », in: Zur philosophischen Aktualität Heideggers, II. Im Gespräch der Zeit (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990): 142-160.
40. BUCKLEY, R. Philip (1993), « La notion d∝authenticité chez Husserl et Heidegger », in: Philosophiques, VoL XX, n° 2 (1993): 399-421.
41. CAPUTO, John D. (1975), « Meister Eckart and the later Heidegger: the mystical element in Heidegger's thought », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Edited by Christopher Macann. Volume II: History of Philosophy.. op. cit. pp. 130-177.
42. --------- (1978), « The question of being and transcendental phenomenology: reflections on Heidegger's relationship to Husserl », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Edited by Christopher Macann. Volume II: History of Philosophy.. op. cit. pp.326-344.
43. CARNAP, R. (1931), « Le dépassement de la métaphysique par l∝analyse logique du langage », tr.fr. in: Antonia Soulez, Manisfeste du Cercle de Vienne et autres écrits (Paris: P.U.F., 1985): 153-179.
44. CASSISER, Ernst (1931)[60], « Kant et le problème de la métaphysique. Remarques sur l∝interprétation de Kant proposée par M. Heidegger ». Traduit par P. Quillet, in: Ernst Cassirer. Martin Heidegger, Débats sur le Kantisme, op. cit. pp.53-84.
45. CHAMPEAU, Serge (1998), « Existe-t-il un a priori pathique ? », in: Archives de Philosophie 61, Cahier 4 (octobre-décembre 1998): 693-725.

46. CHEVALLEY, Catherine (1990), « La physique de Heidegger », in: Les Etudes philosophiques, n° 3 (1990): 289-311.
47. CHRETIEN, Jean-Louis (1983), « La réserve de l∝être », in: Heidegger. Cahier de L'Herne (Paris: Éditions de l'Herne): 233-260.
48. CLAEGES, U. (1976), « Intentionlität », in: Historisches Wöterbuch der Philosophie Band 4: I-K (Basel/Stuttgart: Schwabe & Co., 1976): 475.
49. COLLIOT-THELENE, Catherine (1999), « Logique et langage. L∝idéalisme subjectif », in: Archives de Philosophie 62, Cahier 1 (janvier-mars 1999): 17-45.

(60) ظهر المقال لأول مرة في: الدراسات الكانطية (Kantstudien)، العدد 36 (1931) ص ص 1-26.

50. CORBIN, Henri (1976), « De Heidegger à Sohravardî. Entretien avec Philippe Némo », in: Henry Corbin, Cahier de L'Herne (Paris: Editions de L'Herne, 1981): 23-37.
51. ---------- (1978), « Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique », in: Henry Corbin, Cahier de L'Herne (Paris: Editions de L'Herne, 1981): 38-56.
52. CORSET, Paul (1993), « Wilhelm Dilthey: le pacte moderne entre l≪épistémologie et l≪herméneutique », in: Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison (Paris: Beauchesne, 1993): 127-149.
53. COULOUBARITSIS, Lalbros (1986), « Technè ancienne et technique moderne selon Heidegger », in: Revue de philosophie ancienne, tome IV, N° 2 (1986): 253-297.
54. COURTINE, J.-F. (1988), « Le préconcept de la phénoménologie et de la problématique de la vérité dans Sein und Zeit », in: Heidegger et l≪idée de la phénoménologie, par F. Volpi, J.-F. Mattéi, Th. Sheehan et autres (Netherlands: Kluver Academic Publishers, 1988):81-106.
55. ---------- (1987/1988), « Donner/Prendre: La Main », in: Heidegger Studies Vol. 3 / 4 (1987/1988):25-40.
56. ---------- (1993), « Phénoménologie et/ou ontologies herméneutiques », in: Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison (Paris: Beauchesne, 1993): 151-175.
57. ---------- (1995), « Histoire et destin phénoménologique de l'intentio », in: L'intentionnalité en question. Entre phénoménologie et recherches cognitives. Textes réunis et présentés par Dominiqie Janicaud (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1995) 13-36.
58. ---------- (1996), « Les "Recherches logiques" de Martin Heidegger: De la théorie du jugement à la vérité de l≪être », in: Heidegger 1919-1929 De l≪herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein (Paris: Vrin, 1996): 7-31.
59. ---------- (1983), « Phénoménologie et science de l≪être », in: Heidegger. Cahier de L'Herne (Paris: Éditions de l'Herne, Livre de poche, 1983): 181-201.
60. CRAMER K. (1972), « Erleben, Erlebnis », in: Historisches Wörterbuch der Philosophie. VoL. 2 (Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag, 1972) S. 702-711.
61. CRETELLA, Henri (1987), « La théologie de Heidegger », in: Heidegger Studies Vol. 6 (1990): 11- 25.
62. ---------- (1992), « Le chemin et les tournants », in: Heidegger Studies Vol. 8 (1992): 147-163.

63. DALLMAYR, Fred (1989), « Adorno and Heidegger », in: Diacritics, Vol. 19, N° 3-4 (1989): 82-100.
64. DASTUR, Françoise (1989), « Heidegger und ''Logischen Untersuchungen'' », in: Heidegger Studies Vol. 7 (1991): 37- 51.
65. ---------- (1990), Heidegger et la question du temps (Paris: Presses Universitaires de France).
66. ---------- (1994), « Heidegger et la théologie », in: Revue philosophique de Louvain, n° 2-3 (1994): 226-245.
67. ---------- (1996a), « Lœétude des théories du jugement chez le jeune Heidegger », in: Revue de Métaphysique et de Morale, n° 3 (1996): 303-316.
68. ---------- (1996b), « Le projet dœune "chronologie philosophique" et la première interprétation de Kant », in: Heidegger 1919-1929 De lœherméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein (Paris: Vrin, 1996): 113-129.
69. ---------- (2000), « Le "dieu extrême" de la phénoménologie. Husserl et Heidegger », in: Archives de Philosophie 63 (avril-juin 2000): 195-204.
70. DAVID, Pascal (1995), « A Philosophical Confrontation with the Political », in: Heidegger Studies Vol. 11 (1995): 191-204.
71. DAVIS, Steven (1987/1988), « The Most Beautiful Gift », in: Heidegger Studies Vol. 3 / 4 (1987/1988): 7-13.
72. DECKER, James T. (1986), « L'écho de Parménide ». Traduit de l'anglais par H. et F. Wybrands, in: Les Etudes philosophiques 1 (1986):1-13.
73. DERRIDA, Jacques (1968), « Ousia et grammé. Note sur une note de Sein und Zeit », in: Marges de la philosophie (Paris: éd. Minuit, 1972): 31-78.
74. ---------- (1987), Heidegger et la question. De lœesprit et autres essais (Paris: Flammarion/Champs, 1990).

75. ---------- (1983), « Geschlecht. Différence sexuelle, différence ontologique », in: Heidegger. Cahier de L'Herne (Paris: Éditions de l'Herne, Livre de poche, 1983): 571-595.
76. ---------- (1998), « Le temps des adieux. Heidegger (lu par) Hegel (lu par) Malabou », in: Revue philosophique, n° 1 (1998): 3-47.
77. DI CESARE, Donatella (1996), « Jaspers, Heidegger et le langage », in: Archives de Philosophie 59 (1996): 381-401.
78. DONOUGHO, Martin (1999), « Hegelœs Art of Memory », in: Endings. Questions of Memory in Hegel and Heidegger. Edited by Rebecca Comay and John McCumber (Evanston: Northwestern University Press, 1999): 139-159.

79. DOSTAL, Robert J. (1985), « Beyond being: Heidegger's Plato », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Edited by Christopher Macann. Volume II: History of Philosophy.. op. cit. pp. 61-89.
80. DOTY, Stephen C. (1991), « Reading Stratigies: Hearing Echoes », in: Heidegger Studies Vol. 7 (1991):127-135.
81. DOVE, Kenly Royce (1971), « Hegelœs phenomenological method », in: G.W.F. HEGEL. Critical Assessments. Edited by Robert Stern. Vol. III, Hegelœs Phenomenology of Spirit and Logic (London and New York: Routledge, 1993)pp. 17-38.
82. DREYFUS, L. Hubert (1983), « De la techné à la technique. Le statut ambigu de l'ustensilité dans l'Être et le Temps », in: Heidegger. Cahier de L'Herne (Paris: Éditions de l'Herne, Livre de poche, 1983): 285-303.
83. --------- (1993), « Agir, intentionnalité et être-au-monde », in: Philosophiques. Revue de la Société de Philosophie du Québec, Vol. XX, N° 2 (Autonne 1993): 285-302.
84. EMAD, Parvis (1991), « The Echo of Being in Beiträge zur Philosophie - Der Anklang: Directives for its Interpretation », in: Heidegger Studies Vol. 7 (1991): 15-35.
85. --------- (1992), « Thinking more deeply into the question of translation: essential translation and the unfolding of language », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Volume III: Language, op. cit.pp. 58-78.
86. ENGELHARDT, P. (1976), « Intentio », in: Historisches Wöterbuch der Philosophie Band 4: I-K (Basel/Stuttgart: Schwabe & Co., 1976): 466-474.
87. ESPOSITO, Costantino (1995), « Die Geschichte des letzten Gottes in Heideggers ''Beiträge zur Philosophie'' », in: Heidegger Studies Vol. 11 (1995): 33-60.
88. FAYE, Jean-Pierre (1992), « Heidegger and the thing », in:: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Vol. IV, op. cit. pp. 17-32.
89. FEDIER, François (1980), « Heidegger et Dieu », in: Heidegger et la question de Dieu. Recueil préparé sous la direction de Richard Kearney et Joseph Stephen OœLeary (Paris: Bernard Grasset, 1980):37-45.
90. FEHER, Istvan M. (1992), « Lask, Lukacs, Heidegger: the problem of irrationality and the theory of categories », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Edited by Christopher Macann. Volume II: History of Philosophy.. op. cit.373-405.

91. FISETTE, Denis (1993), « Les cours de Marbourg et la phénoménologie », in: Philosophiques. Revue de la Société de Philosophie du Québec, Vol. XX, N° 2 (Autonne 1993): 303-321.
92. --------- (1993b), « Les Suites de la phénoménologie », in: Philosophiques. Revue de la Société de Philosophie du Québec, Vol. XX, N° 2 (Autonne 1993):247-265.
93. FØLLESDAL, Dagfinn (1993), « Le rôle de l∝action dans la constitution du monde chez Husserl et Heidegger », in: Philosophiques. Revue de la Société de Philosophie du Québec, Vol. XX, N° 2 (Autonne 1993): 267-284.
94. FRANK, D. (1986), Heidegger et le problème de l'espace (Paris: E. de Minuit).
95. FRUCHON, P. (1977), « Pour une herméneutique philosophique », in: Revue de Métaphysique et de Morale, N° 4/ 1977, pp. 550-566.
96. GADAMER, Hans Georg (1965, 2 éd.), Vérité et Méthode. Les grandes lignes d∝une herméneutique philosophique (Paris: Éditions du Seuil, 1976).
97. --------- (1976), « Hegel∝s "inverted world" », in: G.W.F. HEGEL. Critical Assessments, Vol. III, op. cit. pp. 131-147.
98. --------- (1973), « Heidegger et le langage de la métaphysique », in: L∝Art de Comprendre. Ercrits I, Herméneutique et tradition philosophique. Traduction de l∝allemand par Marianna Simon (Paris: Aubier Montaigne, 1982): 175-184.
99. --------- (1980), « Hegel et Heidegger », in: L∝Art de Comprendre. Ecrits I, Hermeneutique et tradition philosophique. Traduction de l∝allemand par Mariana Simon (Paris: Aubier Montaigne, 1982): 185-200.
100. --------- (1992), « Heideggers ''theologische'' Jugendschrift » - « Un Ecrit ''théologique'' de jenesse de Heidegger ». Préface à: M. Heidegger, Interprétations phénoménologiques d'Aristote. Edition bilingue. Traduit de l'allemand par J.-F. Courtine (Mauvezin: Trans-Europ-Repress, 1992) pp. 9-15.
101. --------- (1970), « Signification de la "Logique" de Hegel », in: L∝Art de Comprendre. Ecrits I, Herméneutique et tradition philosophique. Traduction de l∝allemand par Marianna Simon (Paris: Aubier Montaigne, 1982): 201-223.
102. --------- (1973), « Les fondements philosophiques du XX siècle ». Traduit de l'allemand par Brigite Puccinelli, in: La sécularisation de la pensée. Recherches réunies sous la direction de Gianni Vattimo (Paris: Editions du Seuil, 1988) 197-217.

103. --------- (1982), « Die religiöse Dimension in Heidegger », L'Héritage de Kant. Mélanges philosophiques offerts au P. Marcel Régnier Directeur des Archives de Philosophie (Paris: Beauchesne Editeur, 1982):271-286.

104. --------- (1983), « Heidegger et l∝histoire de la philosophie ». Traduit de l∝allemand par Catherine Perret, in: Heidegger. Cahier de L'Herne (Paris: Éditions de l'Herne, Livre de poche, 1983): 115-130.

105. --------- (1985a), « Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik », in: Gesammelte Werke. Band 2. S.3-23.

106. --------- (1985b), « Destruktion und Dekonstruktion », in: Gesammelte Werke. Band 2. S.361-372.

107. --------- (1989), « The beginning and the end of philosophy ». Translated from german by Christopher Macann, in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Edited by Christopher Macann. Volume I: Philosophy (London and New York: Routledge, 1992) 16-28.

108. ------------- (1977), « Philosophie et poésie », in: Revue de Métaphysique et de Morale, n° 4 (1996): 451-459.

109. GANDER, Hans-Helmuth (1990), « Wege der Seinsfrage. Aus Anlaβ der 100. Wiederkehr des Geburtstages Martin Heideggers veröffentlichte Texte aus dem Nachlaβ », in: Heidegger Studies Vol. 6 (1990): 117-129.

110. GASCHE, Rodolphe (1989), « "Like the rose- without why": Postmodern Transcendentalism and Practical Philosophy », in: Diacritics, Vol. 19, N° 3-4 (1989): 101-113.

111. GEIMAN, Clare Pearson (1995), « From the Metaphysics of Prodution to Questioning Empowering: Heidegger's Critical Interpretation of the Platonic and Aristotelian Accounts of the Good », in: Heidegger Studies Vol. 11 (1995): 95- 121.

112. GELVEN, Michael (1970), Être et temps de Heidegger. Un commentaire littéral. Traduit par Catherine Daems / Christine Defrise, Maryse Hovens/Philippe Hunt (Bruxelles: Pierre Margada, Editeur, 1987).

113. GELY, Raphël (1997), « La possibilité d'une phénoménologie de la perception chez Heidegger », in: Revue philosophique de Louvain, tome 95, Numéro 4, Novembre (1997)pp. 731-737.

14. GENS, Jean-Claude (1995), « Compte Rendu de: Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks, par M. Heidegger, Gesamtausgabe, tome 59 (V. Klostermann: 1993, 202 p.) », in: Revue de Métaphysique et de Morale, N° 1 (1995), pp. 136-138.

115. GERAETS, Théodore F. (1976), « Dialectique et interrogation », Archives de Philosohie 39 (1976): 269-283.
116. GETHMANN-SIEFERT, Annemarie (1989), « Heidegger and Hölderlin: the over-usage of 'Poets in an impoverished time' », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments.Volume III: Language, op. cit. pp.247-276.
117. GILLESPIE, Michel Allen (1989), « Temporality and History in the thought of Martin Heidegger », in: Revue Internationale de Philosophie. Numéro Spécial: Heidegger (1889-1989), n° 168, (1989/1): 33-51.
118. GILSON, Bernard (1986), Présentation de: G.W.F. Hegel, La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling (Paris: Vrin)pp. 7-79
119. GIOVANNANGELI, Daniel (1993), « Finitude et altérité dans l'esthétique transcendantale », in: Revue philosophique de Louvain, n° 89 (fév. 1993): 14-30.
120. GOLDMANN, Lucien (1973), Lukacs et Heidegger. Fragments posthumes établis et présentés par Youssef Ishaghpour (Paris: Editions Denoël / Gonthier).
121. GONDEK, Hans-Dieter (1996), « Das Übersetzen denken: Übersetzen und Übersetzen », in: Heidegger Studies Vol. 12 (1996): 37-55.
122. GÖRLAND, Ingtraud (1988), « Nachwort der Herausgeberin » in, M. Heidegger, Hegels Phänomenologie des Geistes, op. cit. pp. 217-221 ; La ''Phénoménologie de lœesprit '' de Hegel, op. cit. pp. 229-233.
123. GOUX, Jean-Joseph (1989), « Politics and modern Art – Heidegger's Dilemma », in: Diacritics, Vol. 19, N° 3-4 (1989): 10-24.
124. GREISCH, Jean (1980), « La contrée de la sérénité et lœhorizon de l'espérance », in: Heidegger et la question de Dieu. Recueil préparé sous la direction de Richard Kearney et Joseph Stephen O'Leary (Paris: Bernard Grasset, 1980):168-193.
125. ----------- (1983), « Hölderlin et le chemin du sacré », in: Heidegger. Cahier de L'Herne (Paris: Éditions de l'Herne, Livre de poche, 1983): 543-567.
126. ------------ (1985), Lœâge herméneutique de la raison (Paris: Les Éditions du Serf).
127. ------------ (1987), La parole heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots (Paris: Beauchesne).
128. ------------ (1990), « Empêtrement et intrigue. Une phénoménologie pure de la narrativité est-elle concevable ? », in: Etudes phénoménologiques, N° 11 (1990): 41-83.

129. ------------ (1992), « Looking metaphysics in the face », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Edited by Christopher Macann. Volume I: Philosophy, op. cit. pp. 330-353.
130. ----------- (1993a), « Vers une herméneutique du soi: la voie courte et la voie longue », in: Revue de Métaphysique et de Morale, N° 3 / 1993, pp. 413-427.
131. ----------- (1993b), « Avant-propos », de: Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison (Paris: Beauchesne, 1993): 5-17.
132. ----------- (1993c), « Herméneutique et métaphysique », in: Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison (Paris: Beauchesne, 1993): 403-433 ?
133. ------------ (1994), Ontologie et Temporalité. Esquisse dœune interprétation intégrale de Sein und Zeit (Paris: P.U.F.).
134. ----------- (1996), « La "tapisserie de la vie", le phénomène de la vie et ses interprétations dans les Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920) de Martin Heidegger », in: Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein (Paris: Vrin).
135. ------------- (2000), « Bulletin de philosophie. La Gesamtausgabe de Heidegger (1997-1998). De "l'onto-logique" à l'Ereignis », in: Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, tome 84, N° 2 (avril 2000): 299-325.
136. GRIEDER, Alfons (1988), « What did Heidegger mean by 'Essence' ? », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Edited by Christopher Macann. Volume I: Philosophy, op. cit. pp.183-212.
137. GRONDIN, Jean (1986), « De Heidegger à Habermas », in: Les Etudes philosophiques 1 (1986): 15-31.
138. --------- (1989), « Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik. Zur Aktualität der Hermeneutik Heideggers », in: Zur philosophischen Aktualität Heideggers, II. Im Gespräch der Zeit (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990): 163-178.
139. ------------- (1984), « Réflexions sur la différence ontologique », in: Les Etudes philosophiques, n° 3 (1984): 337-347.
140. ------------- (1987), Le Tournant dans la pensée de Martin Heidegger (Paris: P.U.F.).
141. ------------- (1988), « La persistance et les ressources éthiques de la finitude chez Heidegger », in: Revue de Métaphysique et de Morale, N° 3 (1988), pp. 381-400.

142. --------- (1990), « Lœuniversalisation de lœherméneutique chez Hans-Georg Gadamer », in: Archives de Philosophie 53 (1990): 531-545.
143. ------------ (1996), « Lœherméneutique dans Sein und Zeit », in: Heidegger 1919-1929 De lœherméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein (Paris: Vrin, 1996): 179-192.
144. ---------- (1999), « La définition derridienne de la déconstruction. Contribution au rapprochement de lœherméneutique et de la déconstruction », in: Archives de Philosophie 62 (1999): 5-16.
145. GROSOS, Philippe (1998), « Du ΣΥΣΤΗΜΑ à la constitutio. Note sur le stoïcisme », in: Archives de Philosophie, 61 (1998): 727-742.
146. Gudopp, Wolf-Dieter (1983), Der junge Heidegger. Realität und Wahrheit in der Vorgeschichte von 'Sein und Zeit'' (Berlin: Akademie-Verlag).
147. GUEST, Gérard (1989), « L'aître de l'être. Avertissement du traducteur », in: Cahiers Philosophiques 41 (décembre 1989): 25-44.
148. ----------- (1989b), « Anbase - Acheminement vers l'amont de la ''présupposition'' - Le chemin de Sein und Zeit », in: Heidegger Studies Vol. 5 (1989): 79- 133.
149. ----------- (1991), « La Phénoménologie de Wittgenstein », in: Heidegger Studies, vol. 7 (1991): 53-74.
150. ----------- (1992), « L'Origine de la Responsabilité ou De la ''Voix de la Conscience'' à la Pensée de la ''Promesse'' », in: Heidegger Studies Vol. 8 (1992): 29-62.
151. Guzzoni, Alfredo (1962), « Protocole dœun séminaire sur la conférence "Temps et Être" », in: Questions IV (Paris: Gallimard, 1976)pp. 52-97.
152. HAAR, Michel (1975), « La Pensée et le Moi chez Heidegger: les dons et les épreuves de lœÊtre », in: Revue de Métaphysique et de Morale, n° 4 (1975): 456-484.
153. --------- (1980), « Structures hégéliennes dans la pensée heideggerienne de l'Histoire », in: Revue de Métaphysique et de Morale 1 (1980): 48-59.[61]

(61) تُرجم هذا المقال / المرجع إلى الانغليزية سنة 1999، و نُشر مع إضافة بعض التقسيمات المفيدة، بعنوان:

- Haar, Michel (1999), « The History of Being and Its Hegelian Model ». Translated by Reginald Lilly, in: Endings. Questions of Memory in Hegel and Heidegger, Edited

154. ------------- (1983a), « Avant-propos », in: Heidegger. Cahier de L'Herne (Paris: Éditions de l'Herne, Livre de poche, 1983):7-11.
155. ------------- (1983b), « La biographie reléguée », in: Heidegger. Cahier de L'Herne (Paris: Éditions de l'Herne, Livre de poche, 1983):21-29.
156. ------------- (1983c), « Le tournant de la détresse », in: Heidegger. Cahier de L'Herne (Paris: Éditions de l'Herne, Livre de poche, 1983): 331-358.
157. ------------- (1992), « Critical remarks on the Heideggerian reading of Nietzsche », in:: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Vol. II, op. cit. pp. 290-302.
158. ------------ (1995), « Prolégomènes à une ''Déconstruction'' de l'intentionnalité husserlienne », in: L'intentionnalité en question. Entre phénoménologie et recherches cognitives, op. cit. pp.171-180.
159. ------------ (1996), « Le moment (καιρος), l'instant (Augenblick) et le temps-du-monde (Weltzeit) [1920-1927] », in: Heidegger 1919-1929 De l∝herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein (Paris: Vrin, 1996): 67-90.
160. HABERMAS, Jürgen(1953), « Penser avec Heidegger contre Heidegger », in: Profils philosophiques et politiques. Trad. Fr. (Paris: Gallimard, 1974): 89-99.
161. --------- (1985), Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences. Traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz (Paris: Gallimard, 1988).
162. HAEFFNER S. J., Von Gerd (1993), « Christsein im Denken. Zu Heideggers Kritik der "chrislichen Philosophie" », in: Theologie und Philosophie, 68. Jahrgang. Heft 3 (1993): 1-24.
163. HAN, Béatrice (1997), « Au-delà de la métaphysique et de la subjectivité: musique et Stimmung », in: Les Etudes philosophiques, n° 4 (1997): 519-539.
164. HELD, Klaus (1988), « Heidegger and the principle of phenomenology ». Translated from german by Christopher Macann, in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Edited by Christopher Macann. Volume II: History of Philosophy.. op. cit. pp.303-325.
165. ----------- (2000), « Le chemin de Heidegger vers les "choses mêmes" », in: Phénoménologie française et phénoménologie allemande. Deusche und französische Phänomenologie. Eliane Escoubas & Bernhard Waldenfels (eds./Hrsg.) (Paris: L∝Harmattan): 17-37.

by Rebecca Comay and John McCumber (Evanston: Northwestern University, 1999)pp. 45-56.

166. HERRMANN, Friederich-Wilhelm von (1976), « Posface [au tome 2 de l'Edition Intégrale] ». Traduit par Fr. Vezin, in Martin Heidegger, Être et Temps (Paris: Gallimard, 1986):509-512.
167. ------------- (1989a), « Nachwort des Herausgebers », in: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), op. cit. pp. 511-521.
168. ---------- (1989b), « La fin de la métaphysique et l'autre commencement de la pensée. A propos du ''tournant'' de Heidegger ». Traduction de Gérard Guest, in: Cahiers Philosophiques 41 (décembre 1989): 45-72.
169. ------------- (1989c), « 'The flower of the mouth': Hölderlin's hint for Heidegger's thinking of the essence of language ». Translated from the German by Parvis Emad and Kenneth Maly, in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments.Volume III: Language, op. cit. pp.277-292.
170. --------- (1990), « Way and method: hermeneutic phenomenology in the thinking of the history of being ». Translated by Parvis Emad, in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Edited by Christopher Macann. Volume I: Philosophy, op. cit. pp.310-329.
171. --------- (1997), « Nachwort des Herausgebers », in: Besinnung, GA, Bd 66 (1997) 429-437.
172. HORSTMANN, Rolf-Peter und TREDE, Johann Heinrich (1971), « Editorischer Bericht », in: Hegel, Gesammelte Werke. Band 7. Jenaer Systemenwürfe II (Hambourg: Felix Meiner Verlag) 354-367.
173. HOTTOIS, Gilbert (1979), L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine. Causes, formes et limites. Préface de J. Ladrière (Éditions de l'Université de Bruxelles).
174. --------- (1989), Du sens commun à la société de communication. Études de philosophie du langage.Moore, Wittgenstein, Wisdom, Heidegger, Perelman, Apel (Paris: Vrin).
175. HÜBNER, Hans (1999), « Martin Heideggers Götter und der christliche Gott: Theologische Besinnung über Heideggers "Besinnung" (Band 66) », in: Heidegger Studies. Volume 15 (1999): 127-151.
176. HUMPHRIES, Ralph (1999), « Analytic and Continental: The Division in Philosophy », in: The Monist, Vol. 82, N°. 2 (April 1999): 253-277.
177. IJSSELING, Samuel (1988), « The end of philosophy as the beginning of thinking », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments.Volume I, op. cit. pp. 383-397.
178. JACERME, Pierre (1987/1988), « A propos de la traduction française de ' Être et Temps' », in: Heidegger Studies Vol. 3 / 4 (1987/1988): 155-199.

179. --------- (1989), « Heidegger en question », in: Revue philosophique, n° 1 (1989): 93-100.
180. JAMME, Christoph (1996), « Être et Temps de Heidegger dans le contexte de l≈histoire de sa genèse », in: Heidegger 1919-1929 De l≈herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein (Paris: Vrin, 1996): 221-236.
181. JANICAUD, Dominique (1975), Hegel et le destin de la Grèce (Paris: Vrin).
182. --------- (1983), « Face à la domination. Heidegger, le marxisme et l≈écologie », in: Heidegger. Cahier de L'Herne (Paris: Éditions de l'Herne, Livre de poche, 1983): 477-495.
183. ------------ (1984), « Phénoménologie, conscience naturelle et conscience technique », in: Phénoménologie et métaphysique. Publié sous la direction de J.-L. Marion et G. Planty-Bonjour (Paris: P.U.F., 1984): 105-124.
184. ------------- (1985), La puissance du rationnel (Paris: Editions Gallimard).
185. ------------- (1991), A nouveau la philosophie (Paris: Editions Albin Michel): 121-149.
186. JERVOLINO, Dominico (2000), « Herméneutique et traduction. L≈autre, l≈etranger, l≈hôte », in: Archives de Philosophie 63 (2000): 79-93.
187. KELKEL, Arion L. (1980), La légende de l≈Être. Langage et poésie chez Heidegger (Paris: Vrin).
188. KELLER, Pierre (1999), Husserl and Heidegger on Human Experience (Cambridge: Cambridge University Press).
189. KELLNER, Douglas (1984), « Authenticity and Heideggers challenge to ethical theory », in:: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Vol. IV, op. cit. pp. 198-213.
190. KERCKHOVEN, Guy Van (1989), « Die Konstruktion der Phänomene des absoluten Bewuβtseins. Martin Heideggers Auseinandersetzung mit dem Denken Edmund Husserls », in: Zur philosophischen Aktualität Heideggers, II. Im Gespräch der Zeit (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990): 55-70.
191. KISIEL, Theodore (1970), « The language of event: the event of language », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments.Volume III: Language, op. cit.pp. 151-167.
192. ----------- (1977), « Heidegger and the new images of science », in:: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Vol. IV, op. cit. pp. 325-341.
193. ---------- (1993), The Genesis of Heidegger's Being and Time (Berkeley / Los Angelos / London: University of California Press).

194. ---------- (1996), « Lœindication formelle de la facticité: sa genèse et sa transformation », in: Heidegger 1919-1929 De lœherméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein (Paris: Vrin): 205-217.
195. KOCKELMANS, Joseph J. (1970), « Heidegger on time and being », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Edited by Christopher Macann. Volume I: Philosophy, op. cit. pp.141-169.
196. ----------- (1985a), Heidegger on Art and Art Works (Dortrecht: Martinus Nijhoff Publishers).
197. ----------- (1985b), « Heidegger on metaphor and metaphysics », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments.Volume III: Language, op. cit. pp.293-320.
198. ----------- (1986), « On the hermeneutic Dimensions of the natural sciences », in: Etudes phénoménologiques, tome 11, N° 3 (1986): 33-81.
199. KOJEVE, Alexandre (1947), Introduction à la lecture de Hegel (Paris: Gallimard).
200. KOJEVE, Alexandre (1956), Le concept, le Temps et le Discours. Introduction au Système du Savoir (Paris: Gallimard, 1990).
201. KOLB, David (1986), The Critique of Pure Modernity. Hegel, Heidegger and After (Chicago and London: The University of Chicago Press).
202. ------------ (1999), « Circulation and Constitution at the End of History », in: Endings. Questions of Memory in Hegel and Heidegger. Edited by Rebecca Comay and John McCumber (Evanston: Northwestern University Press, 1999):57-76.
203. KONTOS, Pavlos (1994), « Heidegger, lecteur de Husserl. Logique formelle et ontologie matérielle », in: Revue philosophique de Louvain, tome 92 n° 1 (Février 1994): 53-81.
204. KOVACS, George (1987/1988), « The Ontological Difference in Heidegger's ''Grundbegriffe'' », in: Heidegger Studies Vol. 3 / 4 (1987/1988): 61-74.
205. ----------- (1989), « On Heidegger's Silence », in: Heidegger Studies Vol. 5 (1989): 135-151.
206. ---------- (1996), « An Invitation to Think through and with Heidegger's Beiträge zur Philosophie », in: Heidegger Studies Vol. 12 (1996): 17-36.
207. KOYRE, Alexandre (1934), « Hegel à Iéna », in: Etudes d'histoire de la pensée philosophiques (Paris:Gallimard, 1971)pp. 147-189.
208. KRELL, David Farrell (1991), « The last thinker of the West », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Edited by

Christopher Macann. Volume II: History of Philosophy.. op. cit. pp.277-302.[62]
209. LABARRIERE, Pierre-Jean (1979), « La sursomption du temps et le vrai sens de l∝histoire conçue. Comment gérer cet héritage hégélien ? », in: Revue de Métaphysique et de Morale, n° 1 (1979): 92-100.
210. LACROIX, Alain (1997), Hegel. La philosophie de la nature (Paris ; P.U.F.).
211. LARRAIN, Juan de Dios Vial (1991), « Temps et Métaphysique. Hommage à Pierre Aubenque ». Traduit de l'éspagnol par A. Tordesillas et P. Rodrigo, in: Les Etudes philosophiques 3 (1991): 335-354.
212. LAUGIER, Sandra (2001), « Charité, traduction radicale et prélogicité », in: Revue de Métaphysique et de Morale, n° 1 (2001): 63-83.
213. LE LANNOU, Jean-Michel (1992), « Heidegger, vacuité et passivité », in: Critique, n° 546 (1992): 887-899.
214. LEBRUN, G (1972), La patience du concept. Essai sur le discours hégélien (Paris: Gallimard).
215. ------------- (1983), « Hegel lecteur d∝Aristote », in: Les Etudes philosophiques, n° 3 (1983): 329-347.
216. LEGROS, Robert (1980), Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique. En appendice: Le Fragment de Tübingen (Bruxelles: Editions Ousia).
217. LIVET, Pierre (1981), « Heidegger: la référence et la différence », in: Les Etudes philosophiques, n° 3 (1981): 303-319.
218. ----------- (1993), « Structure noématique et transcendance du Dasein », in: Philosophiques. Revue de la Société de Philosophie du Québec, Vol. XX, N° 2 (Autonne 1993):323-346.
219. LOSCERBO, John (1989), « The Co-enactment of Heidegger's Being and Time: F.-W. von Hermann's Elucidations of its ''Introduction'' », in: Heidegger Studies Vol. 5 (1989): 183-200.
220. LOWIT, A. (1982), « Heidegger et les Grecs », in: Revue de Métaphysique et de Morale 1 (1982): 104-126.
221. LÖWITH, Karl (1941), De Hegel à Nietzsche. Traduit de l'allemand par Rémi Laureillard (Paris: Gallimard, 1969).

(62) توجد ترجمة فرنسية لهذا المقال ظهرت منذ 1983 ، را:

- KRELL, David Farrel (1983), « Heidegger / Nietzsche », in: Heidegger. Cahier de L'Herne (Paris: Éditions de l'Herne, Livre de poche):161-180.

222. MACANN, Christopher (1986), « Deux concepts de la transcendance », in: Revue de Métaphysique et de Morale, n° 1 (1986): 24-46.
223. ----------- (1992), « Genetic phenomenology: towards a reconciliation of transcendantal and ontological phenomenology », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Edited by Christopher Macann. Volume I: Philosophy, op. cit. pp. 94-116.
224. ----------- (1992a), « Introduction » to: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Edited by Christopher Macann. Volume I, op. cit. pp. 1-15.
225. ----------- (1992b), « Genetic phenomenology: towards a reconciliation of transcendantal and ontological phenomenology », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Edited by Christopher Macann. Volume I, op. cit. pp. 94-116.
226. ---------- (1992c), « Hermeneutics in theory and practice », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Edited by Christopher Macann. Volume II: History of Philosophy.. op. cit. pp.222-245.
227. ----------- (1992d), « The essence of transcendence », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments.Volume III: Language, op. cit.pp.121-150.
228. MACANN, Christopher (1992e), « Who is Dasein ? Towards an ethics of authenticity », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Volume IV, op. cit. pp. 214-245.
229. MACQUARRIE, John (1992), « Heidegger's language and the problems of translation », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Volume III: Language, op. cit. pp.50-57.
230. MAKKREEL, Rudolf Adam (1989), « Heideggers ursprüngliche Auslegung der Faktizität des Lebens: Diahermeneutik als Aufbau und Abbau der geschichtlichen Welt », in: Zur philosophischen Aktualität Heideggers, II. Im Gespräch der Zeit (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990): 179-188.
231. MALABOU, Catherine (1995), « Lœavenir de Hegel ou la plasticité temporelle en dialectique », in: Hegel Aujourd'hui. Coordination scientifique Pierre Verstraeten (Paris: Vrin, 1995): 225-232.
232. ----------- (1996), L'avenir de Hegel. Plasticité, Temporalité, Dialectique (Paris: Vrin).
233. ----------- (1996b), « Négatifs de la dialectique entre Hegel et le Hegel de Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojève », in: Philosophie, Hegel: études, n° 52 (Paris: Minuit, 1er décembre 1996) pp. 37-53.
234. MALY, Kenneth (1989), « Reading and thinking: Heidegger and the hinting Greeks », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Edited by Christopher Macann. Volume II: History of Philosophy (London: Routledge, 1992) 37-60.

235. ---------- (1990), « From Truth to Αληθεια to Opening and Rapture », in: Heidegger Studies Vol. 6 (1990):27-42.
236. MARCUSE, Herbert (1932), L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité. Traduit de l'allemand par Gérard Raulet et Henri-Alexis Baatsch (Paris: Gallimard, Tel, 1991).
237. MARION, Jean-Luc (1979), « La double idolâtrie. Remarques sur la différence ontologique et la pensée de Dieu », in: Heidegger et la question de Dieu. Recueil préparé sous la direction de Richard Kearney et Joseph Stephen O'Leary (Paris: Bernard Grasset, 1980):46-74.
238. ------------ (1980), « L∝angoisse et l∝ennui. Pour interpréter "Was ist Metaphysik ? " », in: Archives de Philosophie 43 (1980): 121-146.
239. ----------- (1983), « Du Pareil au Même, ou: comment Heidegger permet de refaire de l'histoire de la philosophie" », in: Heidegger. Cahier de L'Herne (Paris: Éditions de l'Herne, Livre de poche, 1983): 131-160.
240. ------------ (1986), Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne (Paris: P.U.F.).
241. ------------ (1989). Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie (Paris: P.U.F.).
242. MARQUET Jean-François (1996), « Naissance et développement d∝un thème: l∝isolement », in: Heidegger 1919-1929 De l∝herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein (Paris: Vrin, 1996): 193-204.
243. MARTINEAU, Emmanuel (1980), « Conception vulgaire et conception aristotélicienne du temps. Note sur "Grundprobleme der Phänomenologie » de Heidegger (§ 19) », in: Archives de Philosophie 43 (1980): 99-120.
244. ------------ (1982), « La modernité de "Sein und Zeit". Réflexions au lendemain d∝un cinquantenaire manqué », in: La provenance des espèces (Paris: P.U.F., 1982): 149-205.
245. MATTEI, Jean-François (1986), « Le crépuscule de la philosophie: Heidegger et Platon », in: Les Etudes philosophiques 1 (1986): 33-57.
246. McCUMBER, John (1999), « Transforming Thought », in: Endings. Questions of Memory in Hegel and Heidegger. Edited by Rebecca Comay and John McCumber (Evanston: Northwestern University Press, 1999):1-25.

247. MCDONOUGH, Richard (1998), « The Question of Being, the Nature of Life, and Heidegger's Mystical Theology », in: Idealistic Studies Volume 27, Number 3 (Fall 1998): 217-238.
248. McMANUS, Denis (1999), « The Rediscovery of Heidegger's Wordly Subject by Analytic Philosophy of Science », in: The Monist, Vol. 82, N°. 2 (April 1999): 324-346.
249. MCNEILL, William (1992), « Metaphysics, Fundamental Ontology, Metontology 1925-1935 », in: Heidegger Studies Vol. 8 (1992):63-79.
250. MEULEN, Jan van der (1953), Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch (Meisenheim / Glan: Westkulturverlad).
251. MEYER, Michel (1989), « De Aristote à Heidegger », in: Revue Internationale de Philosophie. Numéro Spécial: Heidegger (1889-1989), n° 168, (1989/1): 142-159.
252. MILET, Jean-Philippe (1996), « Horizon et contrée chez Heidegger », in: Archives de Philosophie 59 (1996): 577-606.
253. MIZOGUCHI, Kohei (1987), « An Interpretation of Heidegger's Bremen lectures: towards a dialogue with his later thought ».Translated by Carl Becker, in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Edited by Christopher Macann. Volume I: Philosophy, op. cit. pp.370-382.
254. MOHANTY, J. N. (1988), « Heidegger on logic », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments.Volume III: Language, op. cit.pp. 93-120.
255. MOTZKIN, Gabriel (1989), « Emil Lask and the Crisis of Neo-Kantianism. The Rediscovery of the Primordial World », in: Revue de Metaphysique et de Morale, n° 2 (1989):171-190.
256. MOUTSOPOULOS, Evanghélos A. (1997), « Le statut philosophique du Kairos », in: Les Figures du Temps. Sous la direction de L. Couloubaritsis et J. J. Wunenburger (Paris: PUF, 1997): 49-56.
257. MOYSE, Danielle (1992), « La Morale Bouleversée: La Question de l'Ethique chez Martin Heidegger », in: Heidegger Studies Vol. 8 (1992): 103-121.
258. MURRAY, Michael (1978), « Heidegger and Ryle: tow versions of phenomenology », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments.Volume III: Language, op. cit. pp. 321-340.
259. NEGRI, Toni (1991), « L'antimodernité de Spinoza », in: Les Temps Modernes, n° 539, 46eme Année (juin 1991): 43-61.
260. NEISSER, Joseph Ulric (1999), « On the Use and Abuse of Dasein in Congnitive Science », in: The Monist, Vol. 82, N°. 2 (April 1999): 347-361.

261. NITTA, Yoshihiro (1989), « Der Weg zu einer Phänomenologie des Unscheinbaren », in: Zur philosophischen Aktualität Heideggers, II. Im Gespräch der Zeit (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990): 43-54.
262. O∝LEARY, Joseph Stephen (1980), « Topologie de l∝Être et Typolographie de la révélation », in: Heidegger et la question de Dieu. Recueil préparé sous la direction de Richard Kearney et Joseph Stephen O'Leary (Paris: Bernard Grasset, 1980): 194-237.
263. ------------ (1992), « Theological resonnances of Der Satz vom Grund », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Edited by Christopher Macann. Volume I: Philosophy, op. cit. pp.213-256.
264. Ott, Hugo (1988), Martin Heidegger. Eléments pour une biographie. Traduit de l'allemand par Jean-Michel Beloeil (Paris: Payot, 1990).
265. OUDEMANS, Th. C. W. (1990), « Heideggers ''logische Untersuchungen'' », in: Heidegger Studies Vol. 6 (1990): 85-105.
266. PADRUTT, Hanspeter (1987), « Heideggers Denken und die Ökologie », in: Heidegger Studies Vol. 6 (1990): 43-66.
267. PANIS, Daniel (1986), « La question de l'être comme fond abyssal d'aprés Heidegger », in: Les Etudes philosophiques 1 (1986): 59-78.
268. ---------- (1991), « Vers une pensée plus originelle du pourquoi », in: Heidegger Studies Vol. 7 (1991): 111-124.
269. PATTISON, George (2000), The Later Heidegger (London: Routledge Philosophy Guidebooks).
270. PHILONENKO, Alexis (1988), Introduction à: Hegel, Foi et Savoir.Traduction par Alexis Philonenko et Claude Lecouteux (Paris: Vrin)pp. 9-87.
271. PICHE, Claude (1986), « Le schématisme de la raison pure. Contribution au dossier Heidegger-Kant », in: Les Etudes philosophiques 1 (1986): 79-99.
272. PIERSON, Dominique (1990), « Sur l'habitation poétique de l'homme », in: Heidegger Studies Vol. 6 (1990): 107-113.
273. PINKARD, Terry (1999), « Analytics, Continentals, and modern Skepticism », in: The Monist, Vol. 82, N°. 2 (April 1999): 189-217.
274. PIROTTE, Dominique (1999), « Alexandre Kojève lecteur de Heidegger », in: Les Etudes philosophiques, n° 2 (1999): 205-221.
275. PLANTY-BONJOUR, Guy (1984), « Une phénoménologie sans phénomène », in: Phénoménologie et métaphysique. Publié sous la direction de J.-L. Marion et G. Planty-Bonjour (Paris: P.U.F., 1984):57-78.
276. ------------- (1993), Le projet hégélien (Paris: Vrin).
277. PLOTNITSKY, Arkady (1998), « Points and Counterpoints: between Hegel and Derrida », in: Revue Internationale de Philosophie, Vol. 52, n° 205 (3/1998): 451-476

278. PÖGGELER, Otto (1959), « Being as appropriation ». Translated by Ruediger Hermann Grimm, in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Edited by Christopher Macann. Volume I: Philosophy, op. cit. pp.279-309.
279. ---------- (1963), La pensée de Martin Heidegger. Un cheminement vers l'être. Traduit de l'allemand par Marianna Simon (Paris:Editions Gallimard, 1967).
280. ---------- (1982), « Heidegger und das Problem der Zeit », L'Héritage de Kant. Mélanges philosophiques offerts au P. Marcel Régnier Directeur des Archives de Philosophie (Paris: Beauchesne Editeur, 1982):287-307.
281. ---------- (1984), « Phénoménologie et logique selon Hegel », in: Phénoménologie et métaphysique. Publié sous la direction de J.-L. Marion et G. Planty-Bonjour (Paris: P.U.F., 1984): 17-36.
282. ----------- (1988), « Temporale Interpretation und hermeneutische Philosophie », in: in: Revue Internationale de Philosophie. Numéro Spécial: Heidegger (1889-1989), n° 168, (1989/1): 5-32.
283. ----------- (1990), « Einleitung », in: Zur philosophischen Aktualität Heideggers, II. Im Gespräch der Zeit (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990):9-26.
284. ----------- (1992), « Does the saving power also grow ? Heideggerœs last paths », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Edited by Christopher Macann. Volume IV, op. cit. pp. 407-427.
285. ------------ (1993), « Hölderlin, Schelling und Hegel bei Heidegger », in: Hegel-Studien. Band 28 (Bonn: Bouvier Verlag) 327-372.
286. POREE, Jérome (1993), « Phénoménologie, herméneutique et discours philosophique », in: Archives de Philosophie 56, 1993, 389-415.
287. POTEPA, Maciej (1993), « Herméneutique, dialectique et grammaire chez Schleiermacher », in: Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison (Paris: Beauchesne, 1993): 101-125.
288. POULAIN, Jacques (1982), « L'entretien de l'herméneutique avec la modernité. Les vingt dernières années de philosophie allemande », in: Les Etudes philosophiques, N° 2 (1982), pp. 217-226.
289. PROTEVI, John (1990), « The Stilling of the Aufhebung: Streit in ''Tne Origin of the Work of Art'' », in: Heidegger Studies Vol. 6 (1990): 67-83.
290. RADLOFF, Bernhard (1987), « Das Gestell and L'écriture: The Discourse of Expropriation in Heidegger and Derrida », in: Heidegger Studies Vol. 5 (1989): 23-46.

291. RADRIZZANI, Ives (1996), « Genèse de lœsthétique romantique. De la pensée transcendantale de Fichte à la poésie transcendantale de Schlegel », in: Revue de Métaphysique et de Morale, n° 4 (1996): 471-498.
292. REGVALD, Richard (1986), « Heidegger et lœéclaircissement de la négativité », in: Les Etudes philosophiques, n° 1 (1986): 101-111.
293. RENAUT, Alain (1977), « La fin de Heidegger et la tâche de la philosophie: de Heidegger à Hegel », in: Les Etudes philosophiques 4 (1977): 485-492.
294. RICHARDSON, William J. (1963), Through Phenomenology to Thought (Martinus Nijhoff, The Hague, 1967).
295. --------- (1993), « Dasein and the Ground of Negativity: A Note on the Fourth Movement in the Beiträge-Symphony », in: Heidegger Studies, vol. 9 (1993): 35-52.
296. RICHARDSON, John (1986), Existential Epistemology. A heideggerian Critique of the Cartesian Project (Oxford: Clarendon Press).
297. RICHIR, Marc (2000), « Métaphysique et phénoménologie: Prolégomènes pour une anthropologie phénoménologique », in: Phénoménologie française et phénoménologie allemande. Deusche und französische Phänomenologie. Eliane Escoubas & Bernhard Waldenfels (eds./Hrsg.) (Paris: LœHarmattan): 103-128.
298. RICHTER, Ewald (1989), « Heideggers These vom ''Überspringen der Welt'' in traditionellen Wahrheitstheorien und die Fortführung der Wahrheitsfrage nach ''Sein und Zeit'' », in: Heidegger Studies Vol. 5 (1989): 47-78.
299. RICOEUR, Paul (1980), « Note introductive », in: Heidegger et la question de Dieu. Recueil préparé sous la direction de Richard Kearney et Joseph Stephen O'Leary (Paris: Bernard Grasset, 1980): 17.
300. ----------- (1983), Temps et Récit 1. L'intrigue et le récit historique (Paris: Editions du Seuil).
301. ----------- (1985a), Temps et Récit 3. Le temps raconté (Paris: Editions du Seuil).
302. ----------- (1985b), « Le statut de la Vorstellung dans la philosophie hégélienne de la religion », in: Lectures 3.Aux frontières de la philosophie (Paris: Seuil, 1994) pp. 41 sqq.
303. -------------- (1990), Soi-même comme un autre (Paris: Seuil).
304. RIEDEL, Manfred (1989), « Naturhermeneutik und Ethik im Denken Heideggers », in: Heidegger Studies Vol. 5 (1989): 153-172.
305. RIVELAYGUE, Jacques (1969), « Le phénomène romantique en philosophie », in: Les Études philosophiques, n°2, avril-juin (1969): 187-198.
306. -------------- (1990), Leçons de métaphysique allemande. Tome I. De Leibniz à Hegel (Paris, Bernard Grasset).

307. ------------- (1992), Leçons de métaphysique allemande. Tome II.Kant, Heidegger, Habermas (Paris, Bernard Grasset).
308. ROCKMORE, Tom (1982), « Le Kant de Heidegger. Remarques sur l'anthropologie philosophique », in: L'Héritage de Kant. Mélanges philosophiques offerts au P. Marcel Régnier Directeur des Archives de Philosophie (Paris: Beauchesne Editeur, 1982): 239-253.
309. ---------- (1990), « Herméneutique et épistémologie. Gadamer entre Heidegger et Hegel », in: Archives de Philosophie 53 (1990): 547-557.
310. RODRIGO, Pierre (1990), « Heidegger Lecteur d'Aristote: ΔΥΝΑΜΙΣ et ΕΝΕΡΓΕΙΑ sous le regard phénoménologique (GA, XXXIII / Mét. θ 1-3) », in: Les Etudes philosophiques 3 (1990): 353-372.
311. ROMANO, Claude (2000), « Où est passé le passé ? De la possibilité d∝une phénoménologie du temps », in: Phénoménologie française et phénoménologie allemande. Deusche und französische Phänomenologie. Eliane Escoubas & Bernhard Waldenfels (eds./Hrsg.) (Paris: L∝Harmattan):295-326.
312. RONELL, Avital (1989), « The Differends of Man », in: Diacritics, Vol. 19, N° 3-4 (1989): 63-75.
313. RORTY, Richard (1979), L'homme spéculaire (titre original: Philosophy and the Mirror of Nature). Traduit de l∝anglais par Thierry Marchaisse (Paris: Editions du Seuil, 1990).
314. ------------- (1982), Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980) (New York: Harvester Wheatsheaf). – Conséquences du pragmatisme. Traduit de l∝anglais par Jean-Pierre Cometti (Paris: Editions du Seuil, 1993).
315. ------------- (1991a), Essais sur Heidegger et autres écrits. Traduit de l'anglais par Jean-Pierre Cometti (Paris: P.U.F., 1995).
316. ROSEMANN, Philipp W. (1993): « Penser l∝Autre: théologie négative et ''postmodernité'' », in: Revue philosophique de Louvain, n° 90 (Mai 1993): 296-310.
317. ROVATTI, Pier Aldo (1986), « La déclinaison de la métaphore chez Heidegger ». Traduit de l'italien par Charles Aluni, in: La sécularisation de la pensée. Recherches réunies sous la direction de Gianni Vattimo op. cit. pp. 65-83.
318. RUGGININI, Mario (1996), « La finitude de l∝existence et la question de la vérité: Heidegger 1925-1929 », in: Heidegger 1919-1929 De l∝herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein (Paris: Vrin, 1996): 153-177.

319. SALLIS, John (1970), « Language and reversal », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments.Volume III: Language, op. cit.pp.190-211.
320. ----------- (1988), « Imagination and the meaning of Being », in: Heidegger et l∝idée de la phénoménologie, par F. Volpi, J.-F. Mattéi, Th. Sheehan et autres (Netherlands: Kluver Academic Publishers, 1988):127-144.
321. ----------- (1986), Délimitations. La phénoménologie et la fin de la métaphysique. Traduit de l'anglais par Miguel de Beistegui (Paris: Editions Aubier, 1990).
322. ------------ (1989), « Heidegger und die Dekonstruktion », in: Zur philosophischen Aktualität Heideggers, II. Im Gespräch der Zeit (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990): 257-272.
323. ----------- (1995), « Intentionnalité et imagination ». Traduit de l'anglais par Miguel de Beistegui, in: L'intentionnalité en question. Entre phénoménologie et recherches cognitives, op. cit. pp.87-107.
324. SCHALOW, Frank (1995), « The Question of Identity and Its Recollection in Being's Historical Unfolding », in: Heidegger Studies Vol. 11 (1995): 151-165.
325. SCHMIDT, Dennis J. (1988), The Ubiquity of the Finite. Hegel, Heidegger and the Entitlements Philosophy (Cambridge/Massachusetts: The MIT Press).
326. ----------- (1989), « In Heidegger's Wake: Belonging to the Discourse of the ''Turn'' », in: Heidegger Studies Vol. 5 (1989): 201-211.
327. ----------- (1999), « Ruins and Roses: Hegel and Heidegger on Sacrifice, Mourning, and Memory », in: Endings. Questions of Memory in Hegel and Heidegger. Edited by Rebecca Comay and John McCumber (Evanston: Northwestern University Press, 1999): 97-113.
328. SCHÜβLER, Ingeborg (1995), « Phänomenologie der Zeit », in: Heidegger Studies Vol. 11 (1995): 205-225
329. SCHUMACHER, Bernard (1999), « La mort comme la possibilité de l'impossibilité d'être. Une analyse critique de Heidegger », in: Archives de Philosophie tome 62 cahier 1 (1999): 71-94.
330. SCHÜRMANN, Reiner (1982), Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir (Paris: Editions du Seuil).
331. ------------ (1983), « Que faire à la fin de la métaphysique ? », in: Heidegger. Cahier de L'Herne (Paris: Éditions de l'Herne, Livre de poche, 1983): 449-476.
332. Schüsseler, Ingrid (1993), « Nachwort der Herausgeberin », in: GA, Band 68, op. cit. pp. 151-154

333. SEBA, Jean-Renaud (1980), « Histoire et fin de lœhistoire dans la "Phénoménologie de lœesprit " de Hegel », in: Revue de Métaphysique et Morale, n° 1 (1980): 27-47.
334. SENA, Marylou (1995), « The Phenomenal Basis of Entities and the Manifestation of Being According to Sections 15-17 of Being and Time: On the Pragmatist Misunderstanding », in: Heidegger Studies Vol. 11 (1995): 11-31.
335. SHEEHAN, Thomas (1984), « 'Time and Being', 1925-7 », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Edited by Christopher Macann. Volume I: Philosophy, op. cit. pp. 29-67.
336. ------------ (1988), « Hermeneia and Apophansis: The early Heidegger Heidegger on Aristotle », in: Heidegger et l'idée de la phénoménologie, par F. Volpi, J.-F. Mattéi, Th. Sheehan et autres (Netherlands: Kluver Academic Publishers, 1988):67-80.
337. SINHA, Debabrata (1989), « Zu Heideggers Wendung der anthropologischen Frage », in: Zur philosophischen Aktualität Heideggers, II. Im Gespräch der Zeit (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990): 100-111.
338. SOUCHES-DAGUES, Denise (1979), « Une exégèse heideggerienne:le temps chez Hegel d'après le § 82 de '' Sein und Zeit'' », in: Revue de Métaphysique et de Morale 1979/1, pp. 101-120.
339. --------- (1992), « The dialogue between Heidegger and Hegel ». Translated from French by Christopher Macann, in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Volume II: History of Philosophy.. op. cit. pp.246-276.
340. --------- (1999), Du Logos chez Heidegger (Grenoble: Éditions Jerôme Millon).
341. STANGUENNEC, André (1990), « Néokantisme et Hégélianisme chez Ernst Cassier. "A propos du problème du système des formes culturelles" », in: Ernst Cassirer. De Marbourg à New York. L'itinéraire philosophique (Paris: Les Editions du Serf, 1990): 55-67.
342. STEINER, Georges (1978), Martin Heidegger. Traduit de l'anglais par Denys de Caprona (Paris: Champs / Flammarion, 1981)
343. STENSTAD, Gail (1990), « Thinking (Beyond) Being », in: Heidegger Studies Vol. 6 (1990):143-151.
344. ---------- (1991), « Attuning and Transformation », in: Heidegger Studies Vol. 7 (1991): 75-88.
345. ------------- (1996), « The Turning in Ereignis and Transformation of Thinking », in: Heidegger Studies Vol. 12 (1996): 83-94.
346. STRAUSS, Léo (1993), « Une introduction à lœexistentialisme de Heidegger », in: La renaissance du rationalisme politique classique (Paris: Gallimard, 1993): 77-99.

347. STRUBE, Claudius (1996), « Die existenzial-ontologische Bestimmung des lumen naturale. Klaus Held zum 60. Geburstag », in: Heidegger Studies Vol. 12 (1996):109-119.
348. TAMINIAUX, Jacques (1976), Introduction à: Système de la vie éthique (Paris: Payot) pp. 1-104.
349. ------------- (1977), Le regard et l'exédent (La Haye: Martinus Nijhoff).
350. ------------- (1988b), « Poiesis et Praxis dans l∝articulation de l∝ontologie fondamentale », in: Heidegger et l∝idée de la phénoménologie, par F. Volpi, J.-F. Mattéi, Th. Sheehan et autres (Netherlands: Kluver Academic Publishers, 1988):107-125.
351. ------------- (1988), « La phénoménologie de l∝angoisse dans Sein und Zeit », in: Figures de la Finitude. Editées par G. Floriyal (Paris: Vrin / Louvain-la-neuve:Librairie Peeters, 1988): 1-32.
352. ---------- (2000), « De l'héritage heideggerien », in: Phénoménologie française et phénoménologie allemande. Deusche und französische Phänomenologie. Eliane Escoubas & Bernhard Waldenfels (eds./Hrsg.) (Paris: L∝Harmattan): 39-63.
353. TAYLOR, Charles (1991), « Le dépassement de l∝épistémologie ». Traduit de l'anglais par Jacky Marsaux, in: J Poulain (sous la direction de), Critique de la raison phénoménologique (Paris: Les Editions du Cerf, 1991) pp. 115-135.
354. THOMÄ, Dieter (1990), Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976 (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag).
355. THOUARD, Denis (2000), « Friedrich Schlegel entre histoire de ma poésie et critique de la philosophie », in: Littérature, n° 120 – Déc. (2000)45-58.
356. THURNHER, Rainer (1992), « Gott und Ereignis - Heideggers Gegenparadigma zur Onto-Theologie », in: Heidegger Studies Vol. 8 (1992):81-102.
357. TRAWNY, Peter (2000), « Die unscheinbare Differenz. Heideggers Grundlegung einer Ethik der Sprache », in: Phénoménologie française et phénoménologie allemande. Deusche und französische Phänomenologie. Eliane Escoubas & Bernhard Waldenfels (eds./Hrsg.) (Paris: L∝Harmattan): 65-102.
358. TREDE, Johann Heinrich / HORSTMANN, Rolf-Peter (1971), « Editorischer Bericht », in: G.W.F. Hegel, Gesammlte Werke Band 7, op. cit. pp. 354-367.
359. TUGENDHAT, Ernst (1969), « Heidegger's idea of truth ». Translated from the German by Christopher Macann, in: MARTIN

HEIDEGGER. Critical Assessments.Volume III: Language, op. cit.pp.79-92.

360. --------- (1979), Conscience de soi et autodétermination. Traduit de lœallemand par R. Rochlitz (Paris: Armand Colin, 1995).
361. VAN DIJK, R.J.A. (1991), « Grundbegriffe der Metaphysik. Zur formalanzeigenden Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger », in: Heidegger Studies Vol. 7 (1991): 89-109.
362. VATTIMO, Gianni (1971), Introduction à Heidegger. Traduit de lœitalien par Jacques Rolland (Paris: Les Editions du Cerf, 1985).
363. --------- (1985), La fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne. Traduit de l'italien par Charles Aluni (Paris: Editions du Seuil, 1987).
364. ------------- (1986b), « Métaphysique, violence, sécularisation ». Traduit de l'italien par Charles Aluni, in: La sécularisation de la pensée. Recherches réunies sous la direction de Gianni Vattimo, op. cit. 85-107.
365. VAYSSE, Jean-Marie (1983), « Heidegger et lœessence de lœUniversité allemande », in: Heidegger. Cahier de L'Herne (Paris: Éditions de l'Herne, Livre de poche, 1983): 497-512.
366. VEDDER, Ben (1996), « Die Faktizität der Hermeneutik: Ein Vorschlag », in: Heidegger Studies Vol. 12 (1996): 95-107.
367. VERGOTE, Henri-Bernard (1982), Sens et répétition. Essai sur l'ironie kierkegaardienne (Les éditions du Cerf).
368. VERSTRAETEN, Philippe (1986), « Le sens de L' Ereignis dans Temps et Être », in: Les Etudes Philosophiques 1 (1986): 113-133.
369. VEZIN, François (1986), Traduction et Annexes à la Traduction de: Martin Heidegger, Être et Temps (Paris: Gallimard, 1986).
370. VIEILLARD-BARON, Jean-Louis (1976), « Lœinterprétation hégélienne du Timée, ou la philosophie de la nature », in: Revue de Métaphysique et de Morale, n° 3 (1976): 376-395.
371. VILLELA-PETIT, Maria (1980), « Heidegger est-il "idolâtre" ? », in: Heidegger et la question de Dieu. Recueil préparé sous la direction de Richard Kearney et Joseph Stephen OœLeary (Paris: Bernard Grasset, 1980):75-102.
372. --------- (1986), « Heidegger, Platon, et les Grecs », in: Revue de philosophie ancienne, tome IV, N° 2 (1986): 231-252.
373. --------- (1981), « Lœespace chez Heidegger: quelques repères », in: Les Etudes philosophiques, n° 2 (1981): 189-210.
374. VOLPI, Franco (1988), « Dasein comme praxis: Lœassimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique dœAristote », in: Heidegger et lœidée de la phénoménologie, par F. Volpi, J.-F. Mattéi, Th. Sheehan et autres (Netherlands: Kluver Academic Publishers, 1988): 1-41.

375. ------------- (1996), « La question du λογος dans lœarticulation de la facticité chez le jeune Heidegger lecteur dœAristote », in: Heidegger 1919-1929 De lœherméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein (Paris: Vrin, 1996): 33-65.

376. ------------ (2001), « Heidegger et la romanité philosophique », in: Revue de Métaphysique et Morale, n° 3 (2001): 5-18.

377. Vukicevic, Vladimir (1988), Logik und Zeit in der phänomenologischen Philosophie Martin Heideggers (1925-1928) (Hildesheim.Zürich. New York, Georg Olms Verlag).

378. WAHL, Jean (1974), Etudes kierkegaardiennes (Paris: Vrin).

379. WALDENFELS, Bernhard (2000), « Répondre à lœautre. Eléments dœune phénoménologie responsive », in: Phénoménologie française et phénoménologie allemande. Deusche und französische Phänomenologie. Eliane Escoubas & Bernhard Waldenfels (eds./Hrsg.) (Paris: LœHarmattan):357-374.

380. WATSON, Stephen, (1989), « On the errance of Dasein », in: Diacritics, Vol. 19, N° 3-4 (1989): 49-61.

381. WHITE, David A. (1989), « Poetry and Thinking: Heidegger and the Question of Rightness », in: Revue Internationale de Philosophie. Numéro Spécial: Heidegger (1889-1989), n° 168, (1989/1): 64-79.

382. WHITE, Stephen K. (1989), « Heidegger und die Spuren einer postmodernen, praktischen Philosophie », in: Zur philosophischen Aktualität Heideggers, II. Im Gespräch der Zeit (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990): 296-324.

383. WIEHL, Reiner (1984), « Heidegger, hermeneutics and ontology », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Edited by Christopher Macann. Volume I: Philosophy, op. cit. pp.257-278.

384. WISSER, Richard (1986), « Appropriation et discernement », in: Revue de Métaphysique et de Morale, n° 1 (1986): 3-23.

385. WOHLFART, Günter (1984), Denken der Sprache. Sprache und Kunst bei Vico, Hamann, Humboldt und Hegel (Freiburg/München: Verlag Karl Alber).

386. WOLIN, Richard (1990), La politique de l'Être. La pensée politique de Martin Heidegger. Traduit de l'anglais par Catherine Goulard (Paris: Editions Kimé).

387. WRATHALL, Mark A. (1999), « The Conditions of Truth in Heidegger and Davidson », in: The Monist, Vol. 82, N°. 2 (April 1999): 304-323.

388. WRIGHT, Kathleen (1999), « Heidegger on Hegelœs Antigone: The Memory of Gender and the Forgetfulness of the Ethical Difference », in: Endings. Questions of Memory in Hegel and Heidegger. Edited by Rebecca Comay and John McCumber (Evanston: Northwestern University Press, 1999): 160-173.

389. ZARADER, Marlène (1986), « The mirror with the triple reflection », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Edited by Christopher Macann. Volume II, op. cit. pp. 17-36.
390. ZIAREK, Krzysztof (1989), « The reception of Heideggerœs thought in american literary

2- باللسان العربي:

391- عبد الغفار مكاوي)1977)، **مارتن هيدجر، نداء الحقيقة**. ترجمة و تقديم و دراسة (القاهرة: دار الثقافة للطباعة و النشر).
392- بنعبد العالي، عبد السلام (1985)، **هايدغر ضد هيغل. التراث و الاختلاف** (بيروت: دار التنوير).
393- محجوب، محمد (1995) ، **هيدقر و مشكل الميتافيزيقا** (تونس: دار الجنوب).
مصادر فلسفية كلاسيكية و معاصرة:
1) باللسان العربي:

394- أرسطو، **الطبيعة**، ترجمة اسحاق ابن حنين و تحقيق عبد الرحمان بدوي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984).
395- ------، **في النفس**. ترجمة اسحاق ابن حنين و تحقيق عبد الرحمان بدوي (الكويت: وكالة المطبوعات،ط.1980،2).
396- ابن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1960)
397- ابن رشد ، **تفسير ما بعد الطبيعة**. تحقيق موريس بويج، مج 1 ، مقالات الألف الصغرى و الألف الكبرى و الباء و الجيم (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1938)؛ مج 2، مقالات الدال و الهاء و الزاي و الحاء و الطاء (بيروت: دار المشرق، ط.2، 1967).
398- ------، **الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو**، نقله من اللاتينية إلى العربية الأستاذ ابراهيم الغربي (تونس: بيت الحكمة قرطاج،1997)
399- ابن سينا، **الشفاء. الإلهيات**. تحقيق الأب قنواتي و سعيد زايد (القاهرة: الهيئة العامة بشؤون المطابع الأميرية،1960)
400- ------، **الشفاء. الطبيعيات، 1- السماع الطبيعي**. تحقيق سعيد زايد (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب،1973).
401- الأعسم، عبد الأمير ، **المصطلح الفلسفي عند العرب**. نصوص من التراث الفلسفي في حدود الأشياء و رسومها. دراسة و تحقيق و تعليق (تونس: الدرا التونسية للنشر، 1991)(63).
402- الفارابي، **الألفاظ المستعملة في المنطق**، تحقيق محسن مهدي (بيروت، دار المشرق، 1968)
403- -----، **كتاب الحروف**. تحقيق محسن مهدي (بيروت،دار المشرق،ط.1990،2)
404- الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة: 1950).

2) باللسان الأجنبي:

1. APEL, Karl-Otto (1988a), Discussion et responsabilité I. L'Éthique après Kant. Traduit de l'allemand par Chr. Bouchindhomme, M. Charrière et R. Rochlitz (Paris: Les Éditions du Cerf, 1996).
2. ---------- (1988b), Discussion et responsabilité II. Contribution à une éthique de la responsabilité. Traduit de l'allemand par Chr. Bouchindhomme et R. Rochlitz (Paris: Les Éditions du Cerf, 1998).

(63) وهي تضم رسائل لكل من جابر ابن حيان و الكندي و الخوارزمي و ابن سينا و الغزالي و الآمدي.

3. ---------- (1994a), Le Logos propre au langage humain. Traduit de l'allemand par M. Charrière et J.-P. Cometti (Paris: Les Éditions du Cerf).
4. ------------ (1994b), Éthique de la discussion. Traduction de l'allemand par M. Hunyadi (Paris: Les Éditions du Cerf).
5. ARISTOTE, L'organon, I-II, III, IV, V, trad. par J. Tricot (Paris: Vrion 1987, 1989, 1990, 1992).
6. -----------, La Physique. Traduction, présentation, notes, bibliographie et index par P. Pellegrin (Paris, GF, 2001).
7. -----------, La Métaphysique, 2 tomes, trad. par J. Tricot (Paris: Vrin, 1981)
8. AUGUSTIN, Saint, Les Confessions. Traduction, préface et notes par Joseph Trabucco (Paris: GF-Flammarion, 1964).
9. AUSTIN, J.L. (1962), How to Do Things with Words. Trad. Fr. Quand dire, c'est faire (Paris: Le Seuil, 1970)
10. DECARTES, R., Méditations métaphysiques. Texte, traduction, objections et réponses présentés par F. Khodoss (Paris: P.U.F., coll. SUP, 1974)/
11. DELEUZE, Gilles (1969), Différence et répétition (Paris, PUF).
12. DELEUZE, G. / GUATTARI, F. (1991), Quœest-ce que la philosophie ? (Paris: Minuit).
13. DERRIDA, Jacques (1967), Lœécriture et la différence (Paris: Editions du Seuil).
14. ------------- (1972), Marges de la philosophie (Paris: Minuit).
15. ------------- (1967), De la Grammatologie (Paris: Minuit).
16. DUMONT, Jean-Paul (1991), Les écoles présocratiques (Paris: Gallimard, Folio/Essais).
17. EISLER, Rudolf (1994), Kant-Lexicon. Edition établie et augmentée par Anne-Dominique Balmès et Pierre Osmo (Paris: Gallimard).
18. FOUCAULT, Michel (1983/1984), Dits et écrits IV (Paris: Gallimard, 1994).
19. HABERMAS, Jürgen (1988), La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques. Traduit de l'alemand par R. Rochlitz (Pars: Armand Colin, 1993).
20. ------------- (2001), Vérité et justification. Traduit de lœallemand par Rainer Rochlitz (Paris: Gallimard).
21. HARDT, Michael, NEGRI, Antonio (2000), Empire. Traduit de lœaméricain par Denis-Armand Canal (Paris: Exils Editeur).
22. JASPERS, Karl (1928), « Lettre à Martin Heidegger du 8/7 1928 », in: Martin Heidegger, Correspondance avec Karl Jaspers 1920-

1963. Traduit de l'allemand par Claude-Nicolas Grimbert (Paris: Gallimard, 1996) 91.

23. ------------ (1933), « Thèses relatives à la question du renouveau de l∝Unversité ». Traduit de l∝allemand par Pascal David, in: Cahiers Philosophiques 66 (mars 1996): 52-75.

24. KANT, Emmanuel, **Oeuvres philosophiques I**. Des premiers écrits à la Critique de la raison pure. Edition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié, avec, pour ce volume, la collabaration d'Alexandre J.-L. Delamarre, Jean Ferrari, Bernard Lortholary, François Marty, Jacques Rivelaygue, Sylvain Zac (Paris: Gallimard/Bibliothèque de la Pléiade, 1980).

25. -------------, (1786), « Was heiβt: Sich im Denken orientieren ?», in: Kants Werke. Akademie-Textausgabe, Band. VIII. Abhandlungen nach 1781(Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968): 131-147. – « Que signifie s∝orienter dans la pensée ? », in: Vers la paix perpétuelle et autres textes. Traduction par Jean-François Poirier et Françoise Proust (Paris: GF-Flammarion, 1991): 53-72.

26. ----------- (1800), Logique. Traduction par L. Guillermit (Paris: Vrin, 1970).

27. NIETZSCHE, Le gai savoir. Introduction et traduction par P. Klossowski (Paris, Club Français du Livre, 1957)

28. PLATON, La République, trad. par R. Baccou (Paris: GF, 1966)

29. ---------, Le sophiste, trad. Par E. Chambry (Paris: GF, 1969)

30. REINHOLD, K.L. (1801), Eléments d'un Tableau de la Philosophie au début du XIXe siècle (extraits). Traduction par Bernard Gilson, in: G.W.F. Hegel, La Différence entre les Systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling (Paris:Vrin, 1986) pp. 81-97.

31. RORTY, Richard (1967), The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method. Edited and with an introduction by Richard Rorty (Chcago and Londen: The University of Chigao Press) pp. 1-39.

32. SCHLEIERMACHER, Friederich D. E., (1805/1833), Herméneutique. Traduction et introduction de Marianna Simon. Avant-propos de Jean Starobinski (Paris: Éditions Labor et Fides, 1987).

33. SLOTERDIJK, Peter (1983), Critique de la raison cynique. Traduit de l∝allemand par Hans Hildenbrand (Christian Bourgeois éditeur, 1987).

34. STRAUSS, Leo (1948), « Letter to M. Alexandre Kojève: N.Y. 22.8.48 », in: Leo Strauss, On Tyranny, including the Strauss-

Kojève Correspondence (U.S.A.: Victor Gourevitch and Michael S. Roth, 1991): 236-239, 251-252, 313-314

35. TREMESAYGUES, A. et PACAUD B., 1984, Traduction de Kant, Emmanuel, Critique de la raison pure. (Paris: Quadrige / PUF, 10 ème éd.).
36. TRICOT, J. (1981), « Introduction, Notes et Index Rerum » de: Arsitote, La Métaphysique. Tome I et II (Paris: Vrin, 1981).
37. WITTGENSTEIN, Ludwig (1921), Tractatus logico-philosophicue. Logisch-philosophische Abhandlung (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1963) ; trad. P. Klossowski (Paris: Gall., 1961).
38. ------------, (1951), Investigations philosophiques. Trad. P. Klossowski (Paris: Gall., 1961).

فهرس المواد

من هو هيدغر بالنسبة لنا؟ وأنّى له أن يكون محاوراً مفيداً لعقول مرهقة بالأحداث غير الفلسفية؟ هكذا قد تتساءل ذوات لم تخضْ بعد أي محاسبة تاريخية لنفسها. أجل، إنّ خطط ذاتيتنا ما تزال في مأمن مُريب من كلّ أسئلة جذرية حول صلاحيتها في عصر الفصل عن تراثها بلا رجعة. لكن رهان الإنسانية الحالية، في سعيها الواضح إلى بلورة فهم للحداثة يجعلها وضعاً مدنياً كونيا، هو بالتحديد ألاّ تترك أحداً خارجها، فإنّ العقل البشريّ قد اندفع منذ قرنين في نقد لا مشروط لنفسه. لم يعد ممكناً لأية ثقافة أن تستثني أو تعفي نفسها من مشقته.

إنّ طرافة هيدغر هو كونه قد وفّر المحكّ السريّ لكل أواليات نقد العقل التأويلي المعاصر، وذلك في المستويين الحاسمين لهذا النقد:

١. بما هو تأويلية للفهم اليومي لأنفسنا، انطلق من التجربة المسيحية الأصلية نحو تجذير فلسفة الذات الحديثة، بنقل ماهية العقل من أنماط الوعي إلى أسئلة اللغة. ربّ تأويلية تبيّن كيف أنّ إنسانيتنا لا تعدو أن تكون كياناً ملقى به في العالم، ليس له من وجهة سوى تحويل قلقه من اليومي إلى عناية أصلية بزمانيّته، أعني بحريته: ليس الإنسان كوجيطو بلا حياة يومية، وإنما هو مشروع فهم لمعنى هذا المكان في العالم، يستمدّ من يقينه بموته ومن نداء الوجود فيه، نمطاً عالياً من العزم على الحقيقة لا تفلح أية سلطة في طمسه.

٢. بما هو تأويلية لتاريخ الوجود. وقد أخذ لبوس تراث حدّد سلفاً كل وجوه علاقتنا بميدان الحقيقة، بحيث لا نستطيع أن نتملك منه إلا ما يمكننا أن نخترعه في الفضاء الذي يهبه لنا حدثُ الوجود بوصفه عهداً خاصاً متوازياً مع الوجود. عندئذ يكشف لنا هيدغر عن وجه من العقل لم يعرفه دعاة الحداثة: إن العقل أخطر من أن يُردّ إلى مجرّد حساب، لأنه في الإنسان ينبع من نمط من التلقي الأصلي للموجود تحت وقع اندهاش جذري من حدث الوجود. وبدلاً من «التعليل» لكل شيء، يقترح هيدغر أن ننحو بالعقل إلى قبيل من «الاعتبار»: أن نتدرب كيف نتلقّاه من الداخل، في ذلك الفضاء الذي تشكلت فيه اللغات الكبرى للإنسانية الحالية، ههنا فقط حيث يمكن لشيء من قليل الآله أو المقدس أن يرنو إلينا.

وما العقل إذا لم يكن فنُّ الفهم الأصيل لأنفسنا؟ أو لم يكن فنّ الاعتبار الجذري للموجود في أفق تاريخ الحقيقة الذي تقوله اللغات ولم يتكلمه البشر بعد إلا لماما؟ ولكن من نحن؟ هل تهيأنا جيداً لهكذا أسئلة؟ -نحن «العابرون الذين يسيرون تحت الآتي، ويضحون من أجله بأنفسهم بوصفهم أساسه المقبل وغير المنظور، المقيمون فيه بإلحاح الذين يتصدون للسؤال بلا توقف»؟ هل نحن أبناء فكر العبور؟ «إن عصر العبور لا يقبل أن يعرفه إلا صحابتهُ. أما الآخرون فعليهم أن يتخوفوا من العبور ولهذا السبب أن ينكروه وأن يتنكروا له».